Die Geschichte Als Schicksal Des Geistes

in der Hegelschen Philosophie

—x—

Michael B. Foster

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

DIE GESCHICHTE ALS SCHICKSAL DES GEISTES

IN DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE

VON

MICHAEL B. FOSTER
B. A. (OXFORD), DR. PHIL. (KIEL)
Lecturer in Philosophy at Christ Church
Oxford

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ARTIBUS INGENUIS
J. C. B. M.
1·8·0·1

1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

77416

QJ70
H361
XFG

B
2949
.H5
F67
1929

B29
.S1F6

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

TO MY PARENTS

VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung verdankt ihre Entstehung der Universität Oxford, die es mir durch ein „Senior Studentship" ermöglicht hat, das Studium in Deutschland zu unternehmen. Sie wurde im Jahre 1927/28 verfaßt, während ich an der Technischen Hochschule zu Dresden bei Herrn Professor Richard Kroner studierte, dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank ausdrücken möchte sowohl für das freundliche Interesse, das er meiner Arbeit entgegenbrachte, als auch für die vielen Anregungen, die ich beim Schreiben dieser Studie aus der Teilnahme an seinem Hegel-Seminar ziehen durfte.

Diese Studie hat Professor Kroner als Doktordissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Kiel empfohlen, die mich im Sommer 1928 zur Prüfung zugelassen und mich darauf zum Doktor der Philosophie promoviert hat. Ich möchte es nicht unterlassen, hier auch der Philosophischen Fakultät der Universität Kiel meinen ergebensten Dank dafür auszudrücken, daß sie mir unter diesen außergewöhnlichen Umständen auf eine solche Weise entgegengekommen ist.

Oxford, am 16. Oktober 1929.

M. B. F.

INHALTSVERZEICHNIS.

EINLEITUNG 1

I. DIE GESCHICHTE ALS SCHICKSAL DES GEISTES.

Die Reichsverfassungsschrift 6
Das System der Sittlichkeit von 1802 18
Die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts 27

II. DIE ENTWICKLUNG DES SUBJEKTIVEN.

Die Wandlung im Hegelschen Denken 42
Die sittliche Welt 46
Das Hervorbrechen der Individualität 55
Die Person 56
Die Welt des sich entfremdeten Geistes 59
Das Reich der Bildung 60
Das moralische Bewußtsein 69
Die Wiedervereinigung des Subjektiven mit dem Objektiven 71

III. DIE BEDEUTUNG DER IN DER PHÄNOMENOLOGIE VOLLZOGENEN WENDUNG 75

Hegels Bild der griechischen Sittlichkeit 81
Schlußwort 86

IV. (a) DIE „PHILOSOPHIE DES RECHTS" UND DIE FRÜHEN SYSTEME 88

Die Politik in der „Philosophie des Rechts" 92
Die geniale Inkonsequenz 94

IV. (b) DER GRUNDSÄTZLICHE DUALISMUS 95

Das Problem 99

V. DIE RELIGIÖSE GRUNDLAGE DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE.

Moralität und Sittlichkeit 102
Konkreter Pietismus 106

EINLEITUNG.

Unser Titel fordert eine Rechtfertigung; und wir wollen deshalb schon im voraus, selbst auf Kosten einer gewissen Wiederholung, erklären, was in der folgenden Schrift versucht worden ist.

Für Hegel ist die Sittlichkeit die Verwirklichung der Freiheit und der Staat die Realisation der Sittlichkeit; wir brauchen wohl keine weitere Entschuldigung dafür, daß wir einer Untersuchung der Hegelschen Staatsphilosophie eine kurze Betrachtung des Hegelschen Freiheitsbegriffs voranschicken. Für Hegels Freiheitsbegriff, wie für den jedes nachkantischen Philosophen, war Kants Ethik grundlegend. Es ist häufig zu wenig beachtet worden, wie eng gerade in diesem Gebiet die Hegelsche Philosophie an die kantische anknüpft. Man kann die ganze Hegelsche Staatsphilosophie als eine Antwort auf die Frage betrachten: Welches sind die Bedingungen für die Möglichkeit der kantischen Freiheit? Die Bitterkeit der Angriffe Hegels auf die kantische Morallehre hat zuweilen zur Ansicht verführt, daß Hegel diese Moral zum großen Teil ablehnte. In Wahrheit aber gehen alle die Hegelschen Angriffe daraufhin, zu zeigen, daß unter den Voraussetzungen der moralischen Weltanschauung gerade *die kantische Freiheit* zu keiner Verwirklichung gelangen kann; daß diese, die wahre Freiheit, solange dem moralischen Willen kein objektiv vernünftiger Inhalt seines Wollens gegeben wird, bei jeder Realisierung stets in ihr Gegenteil, in die empirische Freiheit oder die Willkür umschlagen muß. Den kantischen Freiheits*begriff* zieht Hegel niemals in Zweifel; er wirft es vielmehr der kantischen Moral vor, daß sie ihrem eigenen Freiheitsbegriff nicht treu bleiben kann.

Für Hegel ist der Begriff der wahren Freiheit stets im Gegensatz zur „empirischen" oder subjektiven Freiheit gedacht; jene ist das schlechthin zu Verwirklichende, diese das schlechthin zu Verwerfende. Wenn er sich die Frage stellt: Woher empfängt der freie Wille den absolut vernünftigen Inhalt, durch den er sich vor dem Schicksal retten kann, in sein Gegenteil umzuschlagen? Oder: Was ist die *Substanz* der Freiheit? — so ist die erste

Antwort seiner frühesten Schriften: Die Geschichte; die spätere und endgültige Antwort: Ein geschichtliches Volk oder ein reeller Staat. Es genügt natürlich nicht, eine solche Antwort zu „geben", sondern sie muß durchdacht werden; und die aufeinanderfolgende Reihe der Hegelschen gesellschaftsphilosophischen Schriften stellt demgemäß einen dauernden Versuch dar, die Verwirklichung der Freiheit in diesem Sinne begrifflich zu erfassen.

Es wird sich zeigen, daß alle diese Versuche mit einem eigentümlichen Schicksal behaftet sind; denn, so sehr Hegel auch das Volk *als solches*, oder als Ganzes, als die verwirklichte Freiheit begreifen und darstellen will, so wird er doch jedesmal *gezwungen*, sein Volk in zwei Sphären zu teilen, von denen die Bestimmung, die Verwirklichung der Freiheit zu sein, nur der einen zukommt. Oder, um es anders auszudrücken, die erste Sphäre *ist* die Sittlichkeit, *ist* das Volk, aber, trotzdem sie die „absolute" Sittlichkeit sein soll, bleibt sie fest an eine niedere Sphäre gebunden, in welcher nicht die Freiheit, sondern gerade ihr Gegenteil, oder die empirische Freiheit sich ihre Verwirklichung schafft.

In diesem Sinne nennt Hegel (im Naturrechtsaufsatze 1802—03) diesen „zweiten Stand" das Schicksal der Sittlichkeit; und wir werden die Entwicklung dieses Schicksalsverhältnisses zu untersuchen haben.

Aber die absolute Sittlichkeit ist auch einem anderen Schicksal ausgesetzt, dessen sich Hegel niemals völlig bewußt geworden ist. Die Verwirklichung der Sittlichkeit ist ein geschichtliches Volk, das in der Zeit entsteht und vergeht; so ist sie nicht nur der zerstörenden Macht derselben ausgesetzt, sondern sie ist selbst von dieser erzeugt. Hiermit aber wird die Voraussetzung der Möglichkeit der absoluten Sittlichkeit widerlegt. Denn Bedingung derselben ist, daß der Inhalt oder die Substanz des sittlichen Wollens ein an und für sich Vernünftiges sein soll. „Die Zeit" aber ist als solche das schlechthin Unvernünftige [1]). Wie ist es denn möglich, daß das absolut Vernünftige von dem schlechthin Vernunftlosen erzeugt wird? Die Geschichte ist das Schicksal des Geistes.

Diese zwei Schicksalsverhältnisse entwickeln sich nicht bloß nebeneinander, sondern in enger Verknüpfung miteinander. Die Geschichte ist nämlich nicht nur das Schicksal des Geistes, sondern zugleich die Erinnye des Subjektiven [2]).

Das Subjektive ist, seinem Wesen nach, die Quelle der Geschichte. Oder, um das anschaulicher auszudrücken: indem die subjektiven Triebe,

1) In der Reichsverfassungsschrift spricht Hegel von dem „uranfänglichen Schicksal und der alles besiegenden Zeit".

2) Der Ausdruck „das Subjektive" bezeichnet das Prinzip der empirischen Freiheit.

aus der Tiefe des Individuums entspringend, sich durch Äußerung, durch Organisation zur öffentlichen Meinung, schließlich durch die Politik vermittelnd, an der Änderung und Bestimmung der Gesetze des Staates geltend machen, erkämpfen sie nicht nur sich selbst ihre gebührende Befriedigung und gegenständliche Verwirklichung, sondern sie schaffen, ändern, erhalten und bestimmen die objektive Ordnung selbst und bürgen für die Vernünftigkeit derselben. Nur auf Grund einer solchen Erkenntnis läßt sich die Geschichte als einen vernünftigen Prozeß begreifen. Das Subjektive, als das Prinzip der empirischen Freiheit, hatte Hegel verworfen und die Verwirklichung derselben aus der Sittlichkeit ausgeschlossen. Zwar erzwang sich dieses Prinzip eine Verwirklichung *neben* der Sittlichkeit, als die Sphäre der Besonderheit, in welcher die einzelnen Triebe sich ergehen dürfen. Aber weil diese Sphäre eben nur *neben* der Sittlichkeit besteht, so vermögen diese Triebe nicht in die Sphäre der Sittlichkeit einzudringen, noch eine Wirkung auf die objektive Ordnung auszuüben. Dadurch verfehlen sie einerseits ihre Objektivierung und gerechte Befriedigung, andererseits aber — und hierauf kommt es an — entbehrt die objektive Ordnung jede vernunftgemäße Begründung für ihre Erhaltung, Veränderung und Fortdauer in der Zeit. Die Bestimmung dieser Ordnung kommt daher der Unvernunft zu; indem sie vor der einzelnen Willkür gerettet werden soll, wird sie der absoluten Willkür, als welche die Geschichte nunmehr erscheint, anheimgestellt. So läßt sich die Geschichte als die Erinnye des verletzten Subjektiven erfassen.

Wir haben das Schicksalsverhältnis in seiner ganzen Schärfe dargestellt. Einer Seite desselben wurde sich Hegel, wie gesagt, früh bewußt und er richtete sein Bestreben dahin, den Dualismus der Staatssphären zu überwinden. Die Entwicklung seiner Bestrebungen von der Reichsverfassungsschrift bis zum Jahre 1805 will der erste Teil unserer Schrift betrachten.

Es wird sich zeigen, daß gleichzeitig und in engster Verknüpfung mit dieser eine zweite Entwicklung vor sich geht, die zur Überwindung des zweiten Verhängnisses führt, daß in dem Maße, in dem es Hegels bewußten Bestrebungen gelang, jenen Dualismus zu überwinden, „die Zeit“ ihren bloß schicksalsmäßigen Charakter einbüßt und immer mehr als ein vernünftiges Prinzip erfaßt wird. So wird die Philosophie der Geschichte aus der Gesellschaftsphilosophie geboren.

Der Dualismus zeigt sich als (bis zur Phänomenologie wenigstens) unüberwindlich, und dementsprechend finden wir, daß Hegel zum Begriff der Geschichte als der Verwirklichung zwar eines vernünftigen, aber nur eines *abstrakt* vernünftigen, d. h. transzendentalen Prinzips, gelangt.

Die vielbesprochene „Wendung“, die sich in der Phänomenologie voll-

sicht, läßt sich zum Teil als eine Fortsetzung dieser frühen Versuche betrachten. Der zweite Teil mußte daher einer ausführlichen Darstellung dieser Wendung gewidmet werden. Im dritten Teile wird gefragt, welche Bedeutung diese Wendung für unser Thema hat und ob der Dualismus damit restlos überwunden wird. Wir werden mit „Nein" antworten müssen und als Bestätigung dafür an einer Betrachtung der *späteren* Sittlichkeitssysteme (namentlich der „Philosophie des Rechts") zeigen, wie diese Systeme, ebenso wie die früheren, durch die gleiche Problematik bezeichnet sind.

Auf dem bisher zurückgelegten Weg aber sind wir auf eine neue Erkenntnis gestoßen. Der Dualismus hat sich nicht nur als unüberwunden, sondern als, für Hegel wenigstens, unüberwindbar gezeigt. Er wurzelt schon in dem Freiheitsbegriff, welcher den Sittlichkeitssystemen zugrunde liegt, und er beherrscht und bestimmt in dieser oder jener Gestalt das ganze Hegelsche gesellschaftsphilosophische Denken.

Im fünften und letzten Teil wird zu zeigen versucht, daß derselbe Dualismus noch tiefer wurzelt, daß er dem religiösen Bewußtsein der Zeit, aus welchem die Hegelsche Philosophie geboren und von welchem sie getragen ist, zugrunde liegt.

HEGELS FREIHEITSBEGRIFF.

Es gilt hier zur Bestätigung des schon Gesagten, die bloße Tatsache vorläufig festzustellen, daß für Hegel von vornherein zwei Begriffe der Freiheit einander gegenüberstanden, erstens der Begriff der „bloßen" empirischen Freiheit, zweitens der einer höheren, der einzig wahren Freiheit, zu welcher der Mensch erst durch Negation seiner Besonderheit sich emporzuheben vermag. Zwar wird der erste Begriff am heftigsten angegriffen und unbedingt verworfen, zwar gilt jene Freiheit als eine negative, eine nichtige, als ein Schein der Freiheit oder vielmehr als die Unfreiheit selbst; aber alles das ändert nichts an dem, was wir hier festzustellen versuchen. Denn, um überhaupt verworfen zu werden, muß der Begriff erst bestehen; die nichtige Freiheit muß erst der wahren entgegengehalten sein, um überhaupt als eine nichtige erkannt zu werden.

Um diese vorläufige Feststellung zu bestätigen, genügt ein einziges Zitat aus dem Naturrechtsaufsatze von 1802/03. Dort heißt es: „Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl sein soll zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, so daß wenn + A und — A vorlägen, sie darin bestände, *entweder* als + A oder als — A sich zu bestimmen, und an dies *Entweder-Oder* schlechthin gebunden wäre.

So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freiheit, welche eins ist mit der empirischen gemeinen Notwendigkeit, und schlechthin nicht von ihr trennbar. Sie ist vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengesetzten, sowohl des + A als des — A, die Abstraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden ist. Ein Äußeres wäre für sie nur, insofern sie allein als + A oder allein als — A bestimmt wäre; aber sie ist gerade das Gegenteil hiervon und nichts Äußeres für sie, und so ist für sie kein Zwang möglich.

Jede Bestimmtheit ist nach ihrem Wesen entweder + A oder — A; und an das + A ist das — A, so wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum sich in die Bestimmtheit des + A gesetzt hat, so ist es auch an — A gebunden, und — A ist ein Äußeres für dasselbe und nicht unter seiner Gewalt; sondern es wäre wegen der absoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Bestimmtheit von + A unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen bestünde, entweder sich als + A oder als — A zu bestimmen, käme aus der Notwendigkeit gar nicht heraus. Bestimmt sie sich als + A, so hat sie — A nicht vernichtet, sondern es besteht absolut notwendig als ein Äußeres für sie; und so umgekehrt, wenn sie sich als — A bestimmt. Sie ist Freiheit allein, daß sie (positiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und so aufhört in der Bestimmtheit + A zu sein. In der Vereinigung beider Bestimmtheiten sind beide vernichtet; + A — A = O. Wenn dieses Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A selbst als eine Bestimmtheit, und ein + oder — gegen ein anderes — oder + gedacht wird, so ist die absolute Freiheit ebenso über diesen Gegensatz, wie über jeden, und jede Äußerlichkeit erhaben“ [1]).

1) „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts“, Lassonsche Ausgabe, 2. Auflage, S. 364.

I.

DIE GESCHICHTE ALS SCHICKSAL DES GEISTES.

DIE REICHSVERFASSUNGSSCHRIFT.

Wir wollen mit dem Jahre 1802 und mit der Schrift über die Verfassung Deutschlands anfangen, weil dieses Jahr und diese Schrift in der Tat einen Wendepunkt in Hegels Denken bedeuten.

In einem Fragment [1]), das einst bestimmt war, als Einleitung der Schrift zu dienen, finden wir zwei Gesinnungsarten oder zwei verschiedene Weisen, sich zur Welt zu verhalten, einander gegenübergestellt. Beiden tritt die Welt als ein Fremdes oder Feindliches gegenüber; beiden gemeinsam ist „das Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben", welches „das Bedürfnis ist, daß er gehoben werde", verschieden (und zwar grundverschieden) ist nur das Verhältnis der beiden Menschentypen zu diesem Widerspruch. Der eine (wir können ihn vielleicht als den Typus der Aufklärung bezeichnen) will den Widerspruch „durch Gewalt" aufheben, er stürzt sich ins Leben, will die Welt nach dem Maßstab seiner eigenen Meinung umgestalten, will das Seiende durch das Seinsollende ersetzen. Und doch trägt dieser Versuch, den Widerspruch aufzuheben, in sich selbst einen neuen Widerspruch: „Fremde Gewalt ist Besonderes gegen Besonderes." Der Aufklärer sieht nicht ein, daß das bestehende Leben nicht dadurch eine Schranke für seine Freiheit ist, daß es so oder so bestimmt ist, sondern dadurch, daß es überhaupt eine Bestimmtheit ist. Wenn er also das Seiende durch das Seinsollende ersetzen will, ersetzt er nur die eine Bestimmtheit durch die andere, und die Schranke bleibt bestehen.

Der andere Typus geht daraufhin, ehe sich selbst als die Welt zu bearbeiten und umzugestalten, er will „die Natur zur Idee in sich hervor-

1) „Freiheit und Schicksal": „Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie", Lasson, S. 138. Hegels Werke werden stets nach der Ausgabe Lassons, dieses Werk nach der zweiten Auflage, zitiert.

bleiben". Und doch zeigt sich auch in dieser Geisteshaltung ein Widerspruch als „die Sehnsucht nach Leben", als „das Bedürfnis, ins Leben aus der Idee überzugehen". Denn „diese können nicht allein leben, und allein ist der Mensch immer, wenn er auch seine Natur vor sich selbst dargestellt, diese Darstellung zu seinem Gesellschafter gemacht hat und in ihr sich selbst genießt; er muß auch das Dargestellte als ein Lebendiges finden. Der Stand der Menschen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat, kann entweder, wenn er sich in dieser erhalten will, nur ein immerwährender Tod, oder wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können."

Man hat geglaubt, in diesen Worten die Stimme eines tiefen Erlebnisses, den Ausdruck eines persönlich empfundenen Bedürfnisses vernehmen zu können. Wie dem auch sein mag, bleibt es immerhin bewundernswert, wieviel von der Essenz der später entwickelten Hegelschen Gesellschaftsphilosophie sich in diesen wenigen Blättern (die Handschrift soll vier Seiten betragen) wie destilliert zu erkennen gibt. Das Fragment ist eine Art Mikrokosmos der Theorie der Sittlichkeit.

Wenn wir näher zusehen, so wird es klar, daß diese zwei Menschentypen die zwei Arten der Freiheit darstellen. Entweder [illegible] versuchen, die Bestimmtheit der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit durch eine andere („das — A durch das + A") zu ersetzen, oder [illegible] kann sein Bestreben darauf richten, *sich selbst* über *jede* Bestimmtheit zu erheben, indem er zu der Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens seine Zuflucht nimmt. Im ersten Falle erwirbt er sich nur jene nichtige Freiheit, die mit der gemeinen empirischen Notwendigkeit eins ist; und wir finden demgemäß, wie zu erwarten war, daß dieser Versuch, die Welt praktisch umzugestalten (oder, was dasselbe ist, das bloß Subjektive zu verwirklichen) mit einem *unentrinnbaren*, nie zu beseitigenden, in seinem Wesen wurzelnden Widerspruch behaftet ist. Aber (und das ist das Interessante) auch der Versuch, die andere Freiheit, die in der Überwindung der Besonderheit durch das Denken besteht, zu verwirklichen, verfehlt ebenfalls sein Ziel. Denn dieses Sich-in-sich-zurückziehen, dieses „Hervorarbeiten der Natur zur Idee in sich" bedeutet zugleich eine Trennung von der Wirklichkeit. Es sollte das Schicksal einer fremd gegenüberstehenden „Realität" aufgehoben werden, in der Tat aber tritt diese Realität dem nunmehr weltfremd gewordenen Denken jetzt erst recht fremd gegenüber. Das Denken hat das Bedürfnis „ins Leben aus der Idee übergehen", den Trieb, „auch das Dargestellte als ein Lebendiges zu finden" deshalb bedarf auch es einer Ergänzung durch das praktische Element

um „das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können". Hat denn diese Freiheit vor der anderen nichts voraus? Liegt denn auch ihr der Widerspruch im Wesen?

Wenn wir näher zusehen, so merken wir, daß diese Freiheit in einem anderen Sinne „widerspruchsvoll" ist, als die erstere es war. Es gehört nämlich nicht zu dem *Wesen* dieser Freiheit, einer Ergänzung von außen her bedürftig zu sein; es liegt nicht an einem Widerspruche ihrer Natur, daß sie unfähig ist, das eigene Bedürfnis, ins Leben überzugehen, sich dort finden und genießen zu können, zu befriedigen, sondern es liegt vielmehr an den besonderen Umständen der Zeit. Die Zeit ist aus den Fugen, *sie* hat den Menschen „in eine innere Welt vertrieben"; „alle Erscheinungen *dieser Zeit* zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet".

So sehen wir, wie Hegel schon hier auf dem Wege ist, diese Freiheit als die alleinige Freiheit, die Verwirklichung dieser Freiheit als die *absolute* Sittlichkeit anzusehen, die empirische hingegen nicht einmal als abstraktes Moment der Freiheit zu würdigen, sondern als „nichtig" herabzusetzen. Sowie die empirische Freiheit keinen Anteil an der wahren Freiheit hat, so wird ihr nachher in der absoluten Sittlichkeit keine Verwirklichung gewährt. Hierin besteht eben die Verletzung des Subjektiven, welche (zusammen mit der aus dieser Verletzung entstehenden Erinnye) dieser Teil unserer Arbeit untersuchen will.

Schon in diesem Fragment spüren wir die Verletzung und die Erinnye: die Verletzung darin, daß die „Freiheit des Denkens" den Anspruch erhebt, *der Idee nach* gegen die andere Freiheit absolut keiner Ergänzung bedürftig zu sein; die Erinnye darin, daß die Verwirklichung dieser Freiheit doch *von „der Zeit"* abhängig ist, daß sie doch *ab und zu* gerade die praktischen Triebe zur Hilfe rufen muß, um eine neue Gestaltung der Welt herbeizuführen, in welcher sie sich „finden und genießen", in welcher sie „leben" kann.

In der Schrift selbst wendet sich Hegel entschlossen gegen das Subjektive: das Sich-geltend-machen-wollen des bloß Besonderen sieht er als einen bezeichnenden Zug des deutschen Charakters an [1]). „Der deutsche Charakter warf sich auf das Innerste des Menschen, Religion und Gewissen, befestigte von hier aus die Vereinzelung, und die Trennung des Äußeren als Staaten erschien nun als eine Folge hiervon." (S. 74) „Der ursprüngliche, nie gebändigte Charakter der deutschen Nation bestimmte die eiserne Notwendigkeit ihres Schicksals. Innerhalb der von diesem Schick-

1) Diese Bemerkung kommt mehrmals vor; vgl. S. 6, 7, 74, 87.

gegebenen Sphäre treiben Politik, Religion, Not, Tugend, Gewalt, Vernunft, List, und alle Mächte, welche das menschliche Geschlecht bewegen, auf dem weiten Schlachtfelde, das ihnen erlaubt ist, ihr gewaltiges, scheinbar ordnungsloses Spiel. Jede beträgt sich als eine absolut freie und selbständige Macht, bewußtlos, daß sie alle Werkzeuge in der Hand höherer Mächte, des unanfänglichen Schicksals und der alles besiegenden Zeit sind, die jener Freiheit und Selbständigkeit lachen." Die Nemesis des Subjektiven ist eine „Bewußtlosigkeit", wodurch alle seine Tätigkeit nur ein wildes Toben und Verwüsten ist, wodurch es unfähig ist, überhaupt eine Welt zu schaffen, sondern nur fähig, eine zu vernichten. Mit diesem Bewußtsein widerruft Hegel feierlich seine letzten aufklärerischen Gedanken. „Die Gedanken (Lasson, S. 5), welche diese Schrift enthält, können bei ihrer öffentlichen Äußerung keinen anderen Zweck noch Wirkung haben, als das Verstehen dessen, was ist, und damit die ruhigere Ansicht, sowie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßigtes Ertragen derselben zu befördern. Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll: erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll. Es ist aber schwer für die Menschen überhaupt, sich zu der Gewohnheit zu erheben, daß sie die Notwendigkeit zu erkennen und zu deuten suchen. Denn zwischen die Begebenheiten und das freie Auffassen derselben stellen sie eine Menge von Begriffen und Zwecken hinein, und verlangen, daß, was geschieht, diesen gemäß sein soll. Und wenn es ohne Zweifel meist anders ist, so überheben sie sich ihrer Begriffe, als ob in diesen die Notwendigkeit, in demjenigen aber, was geschieht, nur der Zufall herrschte, weil ihre Begriffe ebenso beschränkt als ihre Ansicht der Dinge ist, die sie nur als einzelne Begebenheiten, nicht als ein System derselben, das von einem Geiste regiert wird, auffassen: und sie mögen sonst durch sie leiden, oder auch nur sie ihren Begriffen widersprechend finden, so finden sie darin, daß sie ihre Begriffe behaupten, das Recht, das Geschehene bitter zu tadeln."

Hiermit tut Hegel einen weiteren Schritt auf dem Wege von seiner früheren Auffassung, nach welcher die wahre Freiheit sich in der Geschichtserkenntnis verwirklicht [1]), zu seiner späteren, daß die Freiheit sich diese Verwirklichung *im Staate* schafft. Freilich hat er noch kein sehr großes Stück dieses Weges zurückgelegt; die wahre Freiheit besteht, wie früher, im Erkennen der Notwendigkeit, und daher der Vernünftigkeit

1) Die frühe Auffassung Hegels, daß die Geschichte das Wesen der Freiheit ist, bedarf natürlich einer ausführlichen Erörterung, die ihr jedoch hier nicht zuteil werden kann. Vgl. Rosenzweigs Buch („Hegel und der Staat") I 97, 116, 127.

dessen, was geschieht, und es wird noch kein Nachdruck darauf gelegt, daß der Gegenstand dieses Erkennens, das vernünftige Objekt schlechthin, nichts anderes als der Staat sein kann. Und doch ist eine bedeutsame Entwicklung darin zu spüren, daß dieses Erkennen nicht mehr als eine Aufgabe bloß des Geschichtsforschers betrachtet wird, sondern als eine Aufgabe, die dem Bürger, dem Mitglied des Volkes, *als solchem* zukommt. Von der anderen Seite gesehen, ist diese Entwicklung dieselbe, durch welche es dem „Menschen der Idee" gelingt, „ins Leben überzugehen". Indem er seine „Idee" als eine lebendige Realität vor sich findet, hat er aufgehört, ein bloßer Gelehrter oder ein bloßer Träumer zu sein; in demselben Augenblick aber hat dieses Erkennen, dieser „Verstand und Einsicht in die Notwendigkeit" dessen, was geschieht, aufgehört, eine bloße Gelehrtenangelegenheit zu sein, und ist zur Aufgabe eines jeden geworden, der sich die wirkliche Freiheit erwerben will.

Es ist freilich keine leichte Aufgabe: „Es ist schwer für die Menschen überhaupt, sich zu der Gewohnheit zu erheben, daß sie die Notwendigkeit zu erkennen und zu deuten suchen." Aber die Erwerbung dieser Gewohnheit ist keine bloße Vorbedingung der Verwirklichung der Freiheit, sondern das beständige nie ablassende Bestreben, sich zu dieser Gewohnheit zu erheben, ist selbst die Verwirklichung der Freiheit, ist nichts anders als das Leben im Staate.

Wir sehen wie dieses Streben des „erkennenden" Subjekts nach der vernünftigen Realität den Keim der späteren absoluten Sittlichkeit enthält. Aber die Verwirklichung der Freiheit in diesem Sinne sieht Hegel in dieser Schrift noch keineswegs als das Prinzip des Staates als solchen, sondern nur als das einer Sphäre desselben an. Zu dem Staate gehört zwar „eine Sphäre der Notwendigkeit", aber ebensogut eine zweite Sphäre „des Zufalls und der Willkür". Hegel wendet sich also mit Entrüstung gegen „die neuen, zum Teil ausgeführten Theorien", welche alle das Grundvorurteil haben, „daß ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt" (28). Er verhöhnt die Staatstheorien, „welche in neueren Zeiten von seinwollenden Philosophen und Menschheitsrechtslehrern aufgestellt, teils in ungeheueren politischen Experimenten[1]) realisiert worden sind", nach welchen „nur das Allerwichtigste Sprache, Bildung, Sitte und Religion ausgenommen, das Übrige alles, was wir von dem notwendigen Begriffe des Staates ausgeschlossen haben, der unmittelbaren Tätigkeit der höchsten Staatsgewalt unterworfen, und zwar so, daß es von ihr bestimmt, daß alle diese Seiten bis auf die kleinsten Fäden hinaus gezogen

1) Natürlich ist die französische Republik gemeint; vgl. S. 31.

werden." Die Staatsgewalt kann und soll „die lebendige Freiheit und den eigenen Willen der Bürger gewähren und ihnen noch einen großen Spielraum lassen" (19, vgl. 26, 27). „Der Mittelpunkt als Staatsgewalt, die Regierung hat, was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisieren und zu erhalten, also für ihre äußere und innere Sicherheit notwendig ist, der Freiheit der Bürger zu überlassen", und „nichts muß so heilig sein, als das freie Tun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen, und zu schützen ohne alle Rücksicht auf Nutzen; *denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig*" [1]).

Es gilt zunächst einzusehen, welche ungeheure Paradoxie in dieser Trennung des Staates vorliegt. Die Freiheit, die hier in Schutz genommen wird, der ein großer Spielraum zu lassen ist, die sogar als „an sich selbst heilig" anzusehen ist, ist keineswegs die Freiheit, sich zur Allgemeinheit des Denkens zu erheben, die bisher als die einzige wahre Freiheit gegolten hat. Sie ist vielmehr das gerade Gegenteil derselben, sie ist die Freiheit, gerade die *besonderen*, *praktischen* Triebe gewähren zu lassen, sie ist die Freiheit im Sinne der Aufklärung, die empirische Freiheit, die „mit der gemeinen empirischen Notwendigkeit eins ist". Mit dieser Paradoxie hängt eine zweite zusammen, daß Hegel nämlich die „aufklärerische" Freiheit gegen die Theorien der „seinwollenden Philosophen und Menschheitsrechtslehrern", d. h. aber gerade gegen die Aufklärung verteidigt.

In dieser Paradoxie sehen wir den Keim des Dualismus, welcher Hegels Denken über den Staat vom Anfang bis zum Ende beherrscht hat und welcher ihm für ewig den Weg verschlossen hat, dem Subjektiven gerecht zu werden. Zwar wird die Sphäre „des Zufalls und der Willkür" noch keineswegs als eine einheitliche, von einem der Sittlichkeit fremden Prinzip durchdrungene Sphäre begriffen. Erst in den nächstfolgenden Schriften tritt die Zweiteilung des Staates und die Gegenüberstellung der getrennten Sphären ganz scharf und deutlich auf, aber schon hier drängt sich die Frage auf: Was heißt es, daß der Staat in eine Sphäre der Notwendigkeit und eine Sphäre des Zufalls und der Willkür, d. h. der wahren und der empirischen Freiheit, d. h. der Freiheit und der Unfreiheit getrennt wird? Was heißt es, daß gerade diese empirische Freiheit der Willkür, obwohl sie das Gegenteil dessen ist, was Hegel unter Freiheit versteht, doch so energisch verteidigt, sogar „Freiheit" genannt, und als heilig behauptet wird?

Es genügt nämlich nicht, festzustellen, daß hier ein Widerspruch und eine Paradoxie vorliegt; es gilt die Notwendigkeit derselben einzusehen,

1) Von mir in Schrägdruck.

und das tun wir vielleicht am besten durch einen Vergleich mit der Auffassung der Aufklärung.

Wenn wir an der Unterscheidung der zwei Freiheiten festhalten, welche für Hegel grundlegend war, der Unterscheidung nämlich in Freiheit und Willkür oder in die wahre und die empirische, die positive und die negative, die absolute und die nur subjektive Freiheit, — so ist es klar, daß die Aufklärung die Freiheit stets in dem zweiten Sinne verstand. Für sie bedeutete die Freiheit die Freiheit des Einzelnen, die bloße Negativität, die spröde Exklusivität, die sich gegen alles Objektive behauptete und den Anspruch erhob, *diese* Individualität als den Maßstab aller Dinge zu betrachten und die Welt nach diesem Maßstab umzugestalten.

Wir, die wir nach Hegel kommen, brauchen nicht mehr zu beweisen, daß dies eine abstrakte Freiheit ist, daß höchstens *ein Moment* der wahren Freiheit damit begriffen wird; daß die Freiheit nicht Unbestimmtheit, sondern vielmehr Notwendigkeit [1]) ist, nicht ein Negatives, sondern ein Positives, nicht leere Exklusivität, sondern vielmehr Einheit mit dem Guten. Aber es ist lehrreich zu betrachten, wie dieses vernachlässigte Moment, eben weil es wirklich ein Moment ist, sich in das Denken der Aufklärung einzudrängen vermochte, aber (weil es nicht von Anfang an ausdrücklich *gesetzt* worden ist) nicht mehr als ein- und untergeordnetes Element, sondern als *Vorstellung* (Die Vorstellung ist das Schicksal des Begriffs!). So wird der Denker der Aufklärung, nachdem er ausdrücklich das negative Moment der Freiheit für das Ganze genommen hat und seine Haltung der Welt (oder bestimmter, dem *Staat*) gegenüber danach als eine schlechthin ablehnende, spröde, exklusive bestimmt hat, trotzdem durch die Dialektik der Sache getrieben, dem vernachlässigten Moment eine Entschädigung dadurch zu gewähren, daß er sich einen zukünftigen Zustand *vorstellt*, wo dieses andere Moment (der Einheit, Positivität, Notwendigkeit), und zwar *allein* zur Geltung kommt. Gegen die Welt, *wie sie ist*, verhält er sich zwar exklusiv; aber er kann nicht bei dieser Exklusivität stehen bleiben. Die Welt hat für ihn ihre Wahrheit nicht darin, daß sie ist, was sie ist, sondern darin, daß sie werde, was sie sein soll. Die jetzige Welt muß umgestaltet werden, und eine neue nach dem subjektiven Maßstab des Einzelnen gemacht werden. In dieser neuen Welt, in der Welt, wie sie sein soll, hat die alte Freiheit — Sprödigkeit, Willkür, Exklusivität — keinen Platz mehr; in diesem Himmelreich auf Erden ist die Freiheit *nur* dies, von der Welt bestimmt, durchdrungen zu sein, mit der Welt absolut eins zu sein. *Diese* Welt oder bestimmter, diesen Staat (daß ein solcher im Sinne der Aufklärung auf dem Subjek-

1) „Die Wahrheit der Notwendigkeit", wie Hegel in seiner Logik sagt.

tiven begründeter Staat sich überhaupt nicht durchführen läßt, tut hier nichts zur Sache), empfindet der Einzelne als keine fremde Macht, sondern nur als sich selbst, weil er aus ihm selbst hervorgegangen ist. *Darum* kann der Aufklärer in seinen Staats*theorien* jede Einzelheit des Lebens „der unmittelbaren Tätigkeit der höchsten Staatsgewalt" unterwerfen und so wird erklärlich, wie es möglich sein konnte, daß Hegel die „aufklärerische" Freiheit gerade gegen die Aufklärung verteidigte.

Hegel hielt von vornherein an dem anderen Moment fest: für ihn ist die Freiheit nicht Exklusivität und Willkür, sondern Einheit mit der Substanz; er hat die positive Freiheit behauptet *und dabei die negative ausdrücklich verneint.* Und jetzt an dieser Stelle der Reichsverfassungsschrift sehen wir, wie gerade dieses verneinte Moment der negativen Freiheit sich trotzdem unwiderstehlich einen Platz in dem System behauptet — und zwar nicht als *begriffenes* Element, sondern ebenfalls mit dem Charakter der Vorstellung behaftet. Ist nicht gerade die unentrinnbare Notwendigkeit, einen Spielraum der sogenannten *nichtigen* Freiheit zu gewähren, sowohl ein Beweis als eine vorstellungsmäßige Entschädigung dafür, daß *auch Hegels* Freiheitsbegriff ein abstraktes Moment ist? Sehen wir nicht schon hier die Rache einer vernachlässigten Subjektivität? Müssen wir nicht sagen, daß weder die Aufklärung noch der Hegel der Reichsverfassungsschrift über das Bildliche hinausgekommen ist? Die Aufklärung hat sich die Verwirklichung der zwei Momente der Freiheit zeitlich getrennt, Hegel hingegen zwar nicht als ein zeitliches, wohl aber als ein räumliches Nebeneinander oder als räumlich getrennt vorgestellt. Der vorstellungsmäßige Charakter der Hegelschen Zweiteilung zeigt sich darin, daß sie keine *Begründung* erfährt. Sie bleibt eine unmittelbare Zweiheit, ein unbezogenes Nebeneinander; und weil sie unbegründet ist, bleibt sie unüberwindbar [1]). In den Versuchen Hegels, den Dualismus der zwei Staatssphären zu überwinden, besteht einer der zwei Hauptleitfäden, die die Entwicklung des Hegelschen Staatsgedankens überhaupt bestimmen.

Es wird sich lohnen, noch ein wenig bei diesem Gesichtspunkt zu verweilen und zu fragen, ob es nicht einen Weg gäbe, auf dem Hegel diese zwei Momente wirklich hätte vereinigen können. Wir sahen, daß auch

1) Es ist daher als eine sonderbar naive Verstellung des Problems anzusehen, wenn Löwenstein („Hegels Staatsidee", S. 45) schreibt: „Kein Problem mußte Hegels idealistischem Denken größere Schwierigkeiten bereiten als das der bürgerlichen Gesellschaft. Sie hat gerade den Charakter, der dem Geiste seiner Philosophie am fremdesten ist" — als ob die bürgerliche Gesellschaft nicht ein Begriff oder eine Vorstellung Hegels, sondern eine irgendwie vorgefundene empirische Wirklichkeit wäre.

der exklusive Einzelne der Aufklärung in dem Staate, wie er sein soll, seine Exklusivität opfern könnte, weil dieser Staat als von der eigenen Subjektivität des Einzelnen bestimmt gedacht wurde. Ist es nicht denkbar, daß auch in Hegels Staat ein Weg gefunden werden könnte, wodurch diese im „Spielraum" des Subjektiven sich ergehenden Kräfte schließlich einen bestimmenden Einfluß auf den Staat selbst üben möchten? Nicht als solche, nicht als „bloß subjektive", sondern, daß sie durch das gegenseitige Streiten und Zanken einen Teil der Subjektivität abstreifen und sich dazu fähig machen könnten, in die objektive Struktur des Staates aufgenommen zu werden? Würde nicht durch dieses, obwohl qualifizierte, Aufnehmen des Subjektiven der Staat insofern seinen Charakter als ein bloß Fremdes dem Einzelnen gegenüber verlieren, der Einzelne seinerseits, den Staat als sein eigenes Werk erkennend [1]), die „Staatsgesinnung" bekommen und die Möglichkeit einer konkreten Vereinigung der zwei Momente gegeben werden?

Aber wir gehen zu weit voraus; Hegel wenigstens kann in einem solchen Versuch nur eine Rückkehr zum Subjektivismus sehen. Einen solchen Weg vom Spielraum zum Staat will er für immer verschließen. Er will zwar die Lebendigkeit pflegen, „den zufriedenen Geist und das freie und sich achtende Selbstgefühl, das aus der Teilnahme des eigenen Willens an den allgemeinen Angelegenheiten entspringt", aber nur, „*soweit ihre Zweige für die oberste Staatsgewalt zufällig sind*" [2]).

Es bleibt noch eines zu erledigen übrig, bevor wir zu unserem eigentlichen Thema zurückkehren. Welchen Platz findet die Repräsentation in Hegels Staatsbegriff? Es scheint dies das Wesen des Repräsentativsystems zu sein, den Übergang des Subjektiven zum Objektiven zu ermöglichen. Gerade wegen dieses Übergangscharakters hatte Rousseau es abgelehnt. Er sah darin einen Verlust der reinen Subjektivität des einzelnen Urteils. Nun gerade diesen Begriff eines Übergangsgebiets hatte auch Hegel, wie wir sahen, entschieden verworfen. Es fällt daher um so mehr auf, daß er gerade der Repräsentation eine ungeheuere Bedeutung zuschreiben will: sie „macht Epoche in der Weltgeschichte" (Lass. 93), „ohne einen repräsentierenden Körper ist keine Freiheit mehr denkbar" (128). Ja, er treibt seine Huldigung vor diesem Prinzip bis zu einem scheinbaren Widerspruch mit dem oben angeführten Satze (d. h. 2 oben): „das Freiheitsgeschrei wird keine Wirkung tun: die Anarchie hat sich von der Freiheit geschieden und, daß eine feste Regierung notwendig zur Freiheit

1) Daß der Staat als in einem Sinne *sein* (des Einzelnen) eigenes Werk erkennbar sei, darin liegt, wie wir sehen werden, die einzige Möglichkeit, daß er überhaupt erkennbar sei.

2) Lass. 29. Von mir in Schrägdruck.

ist, hat sich tief eingegraben, ebenso tief aber, daß zu *Gesetzen und zu den wichtigsten Angelegenheiten eines Staates das Volk mitwirken muß*“ [1]), — das Volk, das „nicht weiß, was es will“, das für Hegel die eigentliche Verkörperung des „bloß Subjektiven“ darstellt!

Mit diesem Punkte wollen wir uns kurz abgeben. Es liegt in der Tat ein Widerspruch vor, der nur darum nicht gleich zutage tritt, weil es Hegel mit seiner „Mitwirkung des Volkes“ nicht wirklich ernst ist. Indem er die Repräsentation aus dem Lehenssystem ableitet, denkt er hauptsächlich an jene verhältnismäßig unentwickelte Form des Repräsentativsystems, wonach ein erblicher Adel einen Sitz im Staatsrat und ein Recht, die allgemeinen Angelegenheiten mitzubestimmen, erhält, *nicht um ihrer Persönlichkeit willen* [2]), sondern als Vertreter eines bestimmten Landteils. Diese Form ist noch unentwickelt in dem Sinne, daß es noch von der Willkür abhängig oder Ehrensache ist, inwiefern der Edelmann die „Interessen“ seines Landteils wirklich vertritt und in allgemeinen Angelegenheiten geltend macht. Aber natürlich fehlt auch die entwickelte Form des Repräsentativsystems bei Hegel nicht gänzlich; es müssen auch im Rate Abgeordnete sitzen, die die Bürgerstände vertreten und die als ihre Hauptfunktion haben, „Auflagen zu bewilligen“. Aber dieses Abgeordnetensystem ist bei Hegel eine „Brücke“, die völlig in der Luft hängt. Einerseits denkt Hegel gar nicht daran, daß durch diese Abgeordneten die Meinungen, Interessen und Absichten des „Spielraums“ in einer höheren Sphäre, im Staate selbst, Wirkung und Verwirklichung erhalten sollten, andererseits ist ihre Mitwirkung an den Staatsangelegenheiten offenbar nur ein Schein der Mitwirkung. Sie haben zwar das Recht, Auflagen zu bewilligen, aber ein Recht, Auflagen *nicht* zu bewilligen, wird gar nicht angedeutet [3]).

---

1) Lass. 128. Von mir in Schrägdruck.

2) Weil es nicht auf die Persönlichkeit ankommt, dürfen die Stände nicht Unadligen verschlossen bleiben (Lass. 95, 96), die die notwendigen Geschicklichkeiten besitzen: Carriere ouverte aux talents: dadurch, daß es den Adelstand zum *persönlichen Privilegium* machte, fiel Frankreich. Hiermit liegen Ansätze schon vor, den Adel durch einen Beamtenstand zu ersetzen.

3) *Hegel und der Repräsentationsgedanke.*

Daß es Hegel mit dem Repräsentationsgedanken auch hier nicht ganz ernst ist, erhellt aus dem späteren Schicksal dieses Gedankens in seinen folgenden Systemen und es scheint hier angebracht, diesen Gegenstand gleich vorweg zu nehmen.

Im „System der Sittlichkeit“ von 1802, im Naturrechtsaufsatz 1803 und, soweit man aus dem sich bei Rosenzweig vorfindenden Bericht schließen darf, im System von 1805 fällt er — trotz der oben erwähnten Lobpreisungen — vollkommen weg. In der Phänomenologie finden wir (in Beziehung mit dem Reich der Bildung) eine flüchtige und verächtliche Erwähnung: „das Fürsichsein, der Willen, der als Willen noch nicht

Wenn wir dieses Stück Bild zusammenfassen, sehen wir, wie genau jede Einzelheit den Andeutungen des alten Einleitungsbruchstücks entspricht.

aufgeopfert ist, ist der innere abgeschiedene Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besonderes Bestes vorbehält und dies Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogat für das Handeln zu machen geneigt ist" (Phän. S. 328). Eine zweite Stelle der Phänomenologie ist höchst einleuchtend (S. 382): Das Bewußtsein der Aufklärung, hat Hegel gesagt, kann keine Befriedigung darin finden, die besonderen Aufgaben eines spezielleren Standes auszuführen; denn dann hörte es auf „in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtsein zu sein. Dies läßt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Teil zuweisen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die Wirklichkeit betrügen — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht."

Dementsprechend hat die Repräsentation, wo sie in der Philosophie des Rechts wieder auftritt, zwar einerseits die Bestimmung, Organ der *Bildung* des Volks zu sein. Was aber die „Mitwirkung des Volkes" an den öffentlichen Angelegenheiten betrifft, hat sie wesentlich die Bestimmung, *Betrug* zu sein; durch sie soll das Volk und das einzelne Bewußtsein durch den *Schein* befriedigt werden, das Allgemeine mit zu wollen, während die Wirklichkeit dieses Wollens ihm abgesprochen wird; denn es wird ganz klar gemacht, daß der repräsentierende Körper eben nicht die Funktion habe, öffentliche Angelegenheiten zu bestimmen, sondern lediglich der Bestimmung derselben beizuwohnen. Für Hegel ist die Repräsentation, von dieser Seite gesehen (d. h. soweit sie nicht lediglich Bildungszwecken dient), nichts anderes als Platos *ἰατρικὸν γένδος*, wodurch die Wächter die an und für sich vernünftige Ordnung dem einzelnen Bewußtsein empfehlen sollten.

Hegels Unvermögen, die Repräsentation richtig zu würdigen, hängt mit seiner absoluten Vernachlässigung der Parteipolitik zusammen. Denn es ist die wesentliche Bestimmung der Politik, die Wirkung der subjektiven Absicht und des einzelnen Interesses auf den allgemeinen Zweck zu vermitteln und jene so zu *objektivieren*. (Für die philosophische Bedeutung der Politik s. R. Kroner, „Politik und Weltpolitik", unten angeführt S. 92).

In dem wechselnden Streit des parteipolitischen Kampfes streift die subjektive Meinung in der Tat ihre Subjektivität ab; die öffentliche Meinung, schon deshalb weil sie öffentlich ist, ist keine „bloße Meinung" mehr; das Programm einer politischen Partei ist nicht mehr „einzelnes Interesse".

Rosenzweig macht darauf aufmerksam, daß zu Hegels Zeit „es zu irgendwie beträchtlicher Entwicklung eines volkstümlichen Parteiwesens neben dem parlamentarischen noch nirgends gekommen war". — „Man ahnte nicht die Möglichkeit politischer Körperschaften auf freier politischer Grundlage", II 44.

Durch diesen Mangel der Einsicht mußten die Volks*vertreter* Hegel immer als „bloß Einzelne" vorkommen (vgl. z. B. die oben angeführten Stellen der Phän.; Phil. der Weltgesch. II 606; und insbesondere Phil. d. Rechts § 301): *daher* mußte er dem repräsentierenden Körper *alle Wirkung* absprechen.

Darum endlich stellte ihm am Ende seines Lebens der Liberalismus ein unlösbares Problem dar (dieser ist „der Knoten, das Problem, an dem die Geschichte steht", Phil. d. Weltgesch. II 932). Die Schwierigkeit bestand für Hegel hierin: er erkannte die französische Revolution als ein weltgeschichtliches Ereignis an, und er sah den Liberalismus

Nur das Repräsentativsystem ist hinzugekommen und ist da bald das Gesamtbild noch nicht organisch eingeordnet. Wir wollen vorläufig von diesem neuen Element absehen.

Der eigentliche Staatsbürger, der „der im Staate lebt", ist der Erkennende. Er erwirbt sich seine Freiheit dadurch, daß er die Notwendigkeit und daher die Vernünftigkeit des Staates anerkennt und ihn nicht mehr als fremd empfindet. Es wird freilich nicht bestritten, daß es andere Elemente des Subjektiven gibt, die nicht in dieser einzigen Tätigkeit des Erkennens erschöpft werden können; aber diese *praktischen* — und, weil sie vom Denken getrennt sind, bloß praktischen — Triebe werden herabgesetzt. Es ist ihnen zwar ein Spielraum gewährt, aber es ist nur ein *Spiel*raum. Als Vergeltung dafür, daß sie am Elemente des Denkens mangelhaft sind, ist ihnen der Weg zum Staate verschlossen. Die Erörterungen, die wir eben verfolgt haben, stellen den vergeblichen [1]) Versuch der praktischen Elemente dar, zum Staate durchzudringen.

Aber diese *Metöken* des Staates haben für uns eigentlich ein nur sekundäres Interesse. Es gilt zu sehen, ob nicht der Vollbürger, der Staatsgesinnte, der sich dadurch die wahre Freiheit erwirbt, daß er einen Teil seiner selbst aus sich entlassen hat, der Erinnye erliegen muß. Ja! Schon am Anfang tritt die Erinnye gleichzeitig auf. „Derjenigen, die in diesen großen Begebenheiten so handeln, daß sie dieselben leiten könnten, sind sehr wenige, die anderen aber haben den Begebenheiten mit Verstand und Einsicht in ihre Notwendigkeit zu dienen."

Es ist klar: insofern der Staatsgesinnte auf seine eigenen subjektiven „Einbildungen und Begriffe" verzichtet hat, d. h. insofern er staatsgesinnt ist, hat er die Kraft verloren, auf die äußerliche Ordnung zu *wirken*, sie zu verändern, weil eine solche Veränderung eine Stellungnahme *gegen* die äußerliche Ordnung, ein Sichberufen auf gerade diese einzelnen subjektiven Einbildungen ist [2]). Und doch findet eine Veränderung, Ge-

---

als das Kind derselben an. Indem er aber die Repräsentation, welche das eigentliche Prinzip des Liberalismus war, verkannte — er sieht nämlich darin nur noch „das Prinzip der Atome, der Einzelwillen", Phil. d. Weltgesch. II 932 —, mußte er diesen als einen „ridiculus mus" ansehen, der, weit gefehlt eine weltgeschichtliche Bedeutung zu besitzen, überall, wo er versucht worden war — in den romanischen Ländern — „bankerott gemacht" hatte.

1) „Vergeblichen", weil es diesem Versuch nur auf dem Wege der Politik und der Repräsentation hätte gelingen können.

2) Man kann auch dasselbe so ausdrücken: indem der Staatsgesinnte sich die wirkliche Freiheit gewinnt, leistet er damit auf die empirische, die Willkür, die *Wahlfreiheit* Verzicht, weil diese von Hegel als sich ausschließende gedacht sind; damit aber leistet er zugleich auf die *Wahl*, und damit auf die Praxis Verzicht.

schichte wirklich statt. Durch wen? Durch die Wenigen, die diese „großen Begebenheiten leiten können", durch die großen Männer der Weltgeschichte. Aber wir, die wir ihrer Entstehung zugesehen haben, wissen, was für „Männer" diese großen Männer sind. Sie sind eben nicht Männer, sondern Erinnyen. Sie sind die Verkörperlichung jenes Elements, das im Staatsbürger nicht zur Geltung kam, des bloßen Tuns. *Sie* handeln also *nicht* nach „Verstand und Einsicht", ihr Geschäft ist Handeln schlechthin!

Jetzt können wir das furchtbare Schicksal des „Erkennenden" mit den Händen greifen: er hat seine Freiheit, seinen „Verstand und Einsicht in die Notwendigkeit" des Objektiven, um diesen Preis zu kaufen, daß er von Augenblick zu Augenblick [1]) von fremder Kraft abhängig ist, um dieses Objektive, welches Vorbedingung seiner Freiheit ist, zu gestalten und umzugestalten: „Der Begriff und die Einsicht der Notwendigkeit (sind) viel zu schwach, um aufs Handeln selbst zu wirken; der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß" (Lass. 136).

Aber damit ist das Schicksal des Erkennenden keineswegs erschöpft; er steht in der Gefahr, gerade diese so teuer erkaufte Freiheit einzubüßen. Diese Gewalt, wie wir sahen, ist eine blinde Gewalt: sie handelt nicht nach „Verstand und Einsicht". *Wie ist es denn möglich, daß die Begebenheiten und Einrichtungen, die sie allein hervorbringt, dem Verstand und der Einsicht des Erkennenden durchsichtig sind?*

Dieser Widerspruch ist es, dessen innere Dialektik Hegel den langen Weg getrieben hat bis zur Philosophie der Geschichte; d. h. zur Lehre der Geschichte als der Verwirklichung eines transzendental-vernünftigen Prinzips, oder des *Weltgeistes* [2]).

DAS SYSTEM DER SITTLICHKEIT VON 1802.

Es liegt nicht innerhalb der Aufgabe dieses Aufsatzes, die weitere Entwicklung aller dieser Momente des Hegelschen Staatsbildes durch die

1) Hegel will freilich diese Abhängigkeit dadurch vermindern, daß er die großen Männer nicht jeden Augenblick, sondern nur an bestimmten „Wendepunkten" herbeirufen zu müssen glaubt (vgl. seine Beschuldigung der Zeit im Einleitungsbruchstück; dazu z. B. Phil. d. Rechts § 150, und für die ganze Frage S. 26 unten). Daher wird der Begriff der Geschichte bei Hegel niemals von einem Element der Mythologie befreit: so bemerkt Rosenzweig (II 177): „Es wäre möglich aus der Philosophie des Rechts von 1820 und aus den geschichtsphilosophischen Vorlesungen eine ganze Heroenethik zusammenzubringen: ... sie ist Ethik staatsgründender Urzeiten und *staatserneuernder Wendezeiten*" (von mir in Schrägdruck).

2) Sollte es unserer Auffassung der Reichsverfassungsschrift vorgeworfen werden, daß sie einseitig ist, daß viele Fäden und Einzelheiten der Hegelschen Darstellung in ihr

Reihenfolge seiner späteren gesellschaftsphilosophischen Schriften ausführlich zu verfolgen[1]), sondern nur jener zwei Momente (des Staatsbürgers und der ihn heimsuchenden Erinnye), die wir in der Reichsverfassungsschrift als den Erkennenden und den Großen Mann bezeichnet

---

zu keiner Geltung kommen, so müßte geantwortet werden, daß es zu unserem Plan gar nicht gehört, diese Schrift für sich zu betrachten, sondern sie als eine Stufe der Entwicklung der Hegelschen Auffassung der Sittlichkeit zu erfassen. Zu diesem Zweck greifen wir als den Kern des Ganzen die Darstellung des Erkennenden heraus, der den Begebenheiten mit Verstand und Einsicht in ihre Notwendigkeit dient; denn gerade in diesem Begriffe sehen wir, wie sich die frühere Auffassung der Geschichte als des Wesens der Freiheit in die spätere der Sittlichkeit als des Wesens der Freiheit vor unseren Augen umwandelt. Es ist im allgemeinen keine weitere Rechtfertigung dafür nötig, daß wir andere Perspektiven, die diese Schrift eröffnet, ohne Berücksichtigung lassen.

Trotzdem soll eine Ansicht erwähnt werden, die sehr geläufig ist, die Ansicht nämlich, die das Hauptinteresse dieser Schrift darin sieht, daß sie den Machtcharakter des Staates so scharf betont; und die demgemäß die Hauptentwicklung des Hegelschen Denkens über den Staat als den Progreß vom Begriffe des Staates als Macht zum Begriffe des Staates als Willen (oder vielmehr als das allmähliche *Zusammenschmelzen* der beiden Begriffe) ansehen will. Vgl. Ro. II 5: „Es war das Ergebnis von Hegels neuester Staats- und Geschichtsansicht (d. h. erst nach 1807!), wenn er darüber hinaus (d. h. über die kriegerische Selbsterhaltung) dem Staate Aufgaben zuschreiben konnte, in sofern sie das Machtwesen *dem Ziele geistiger Bildung untertan machten*." Mit diesem Gedanken, daß die Hegelsche Entwicklung in dem allmählichen Zusammenschmelzen zweier zuerst entgegengesetzter Staatsbegriffe besteht, hängt es zusammen, daß die Reichsverfassungsschrift, als die Quelle der einen Auffassungsweise, dem „System der Sittlichkeit", als der Quelle des anderen, möglichst scharf gegenübergestellt wird. Vgl. Ro. II 159. „In der Flugschrift einerseits, im System der Sittlichkeit andererseits hatten 1802 die beiden Definitionen des Staates als kriegerischer Macht und des Staates als sittlichen Gliederbaues unverbunden nebeneinander bestanden." Mit dieser Ansicht stimmt Metzger überein: „Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus", S. 311: „Merkwürdig bleibt es, wie wenig es ihm gelungen ist, diese historisch-politischen Studien auch für sein ‚System' fruchtbar zu machen, und auffallend, wie scharf die Kluft ist, die zwischen dem ‚Staate' dieser Verfassungsschrift und dem ‚Volke' des Jenaer ‚Systems der Sittlichkeit' besteht." Daß diese Ansicht „falsch" sei, wollen wir nicht zu beweisen versuchen; wohl aber soll aus unserer Darstellung erhellen, daß sie das Wesentliche verpaßt und auf das Unwesentliche Nachdruck legt; daß sie *unfruchtbar* ist für das Begreifen der Hegelschen Entwicklung, daß das System von 1802 z. B. eher als die Entwicklung denn als der Gegensatz der Gedanken der Flugschrift zu verstehen ist und zwar daß es so erst recht verständlich wird, daß überhaupt der Progreß des Hegelschen Denkens sich als eine *einheitliche* Entwicklung verstehen läßt, indem gezeigt wird, wie es von der ursprünglichen Auffassung der geschichtserkennenden zu der der sittlichen Freiheit notwendig fortschreitet; wie dieser Begriff der Sittlichkeit den Dualismus der Staatssphären mit sich trägt; wie der Begriff der Philosophie der Geschichte aus dem Versuch heraus den Dualismus zu überwinden geboren wird.

1) Schon deshalb nicht, weil eine solche *allgemeine* Darstellung sich schon bei Rosenzweig vorfindet.

[illegible] werden wir nur insofern betrachten, als zum Verständnis dieser zwei Momente unentbehrlich ist. Es hat vielleicht als willkürlich erscheinen können, daß wir im vorhergehenden Kapitel gerade diese zwei Gestalten aus der Fülle der Hegelschen Darstellung heraushoben, aber das System von 1802 gibt uns dazu die Berechtigung. In diesem System werden diese zwei in den Mittelpunkt des gesamten Staatsbildes gerückt, und alles andere in den Hintergrund gedrängt.

In diesem wird das Volk als die Idee der absoluten Sittlichkeit erfaßt, und zum Träger dieser absoluten Sittlichkeit (und damit erst im eigentlichen Sinne zum Staatsbürger) wird der „erkennende" Typus der Reichsverfassungsschrift. Die absolute Sittlichkeit ist die verwirklichte Identität des Allgemeinen und des Besonderen. Diese Identität ist keine gegebene, sondern eine errungene; sie ist die Synthesis, welche erst nach der dialektischen Überwindung zweier niederer Stufen erreicht wird. Die erste dieser Stufen ist die Stufe der Natürlichkeit. Zwar ist die Allgemeinheit schon auf dieser Stufe da: denn nur dadurch kann die Natürlichkeit überhaupt als eine *Welt* erscheinen. Aber sie findet auf dieser Stufe keine ihr adäquate Form [1]). Die Natur ist wesentlich eine Besonderheit, eine Vielheit von Einzelheiten, ein Außereinandersein: die Allgemeinheit kann sich daher nicht als Einheit, als Identität ihrer und des Besonderen verwirklichen, sondern nur als *Verhältnis*. Auch in der höchsten Erscheinung dieser Stufe, der Familie, bleibt die Einheit nur Verhältnis; in der Ehe z. B. findet sich zwar die eine Partei in der anderen, aber nicht als die andere. Auch hier bleibt bei jeder eine harte Bestimmtheit übrig, die nicht völlig im Verhältnis aufgeht. Die natürliche Sittlichkeit bleibt daher ein System von Bestimmtheiten, in welchem die Allgemeinheit, als Verhältnis, außer den Einzelheiten bleibt. Die absolute Sittlichkeit hingegen ist die „Indifferenz aller Bestimmtheiten", „die Aufnahme aller Bestimmtheiten in die absolute Allgemeinheit" (Lass. 446).

Die zweite Stufe („Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen" nennt Hegel diesen Abschnitt) stellt zwar diese „Aufnahme" dar, aber auf negative Weise. Sie ist die reine Negation aller Bestimmtheit, die Aufstellung des reinen Subjektiven als absolut gegen alles Reelle. „Itzt ist es die Form als Negatives das Wesen. Das Reelle wird gesetzt als ein Ideelles; es ist durch die reine Freiheit bestimmt" (447). Aber eben weil diese Negation vom Subjektiven, d. h. vom Einzelnen als solchen ausgeht, kann sie *nur* ideell, nicht aktuell sein. „Da die Aufhebung der Be-

1) Dieses Bezwingen der Allgemeinheit in eine ihr unangemessene Form wird nach Hegels damaligem Sprachgebrauch als das Subsumieren der Anschauung (d. h. des Prinzips der Einheit) unter den Begriff (d. h. das Prinzip der Differenz) bezeichnet.

stimmtheit nur formell ist, so bleibt sie (d. h. die Bestimmtheit) bestehen [illegible] und wenn der Einzelne „im Praktischen, das an und für sich negativ ist", darauf hingeht, diese Aufhebung in die Wirklichkeit zu überführen, kann er, eben weil er ein Besonderer ist, nur gegen einen Besonderen, und zwar vernichtend, verfahren. Ein Mord (ebensogut wie die absolute Sittlichkeit) hebt in einem gewissen Sinne das „Lebendige als Einzelheit, als Subjekt auf" (448). Damit wird aber der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern vielmehr, zwischen Besonderem und Besonderem gesetzt; das Leben ist nur verletzt, nicht höher gehoben worden, „und deswegen muß dies Leben wiederhergestellt werden" (448).

Dies Letztere geschieht nun, indem der Täter ebenso „unter dieselbe Bestimmtheit der Indifferenz gesetzt wird, als er setzte" (449). So behauptet sich die Vernunft als Indifferenz „durch gleichmäßiges Setzen der beiden Entgegengesetzten, also auf eine formale Weise" (449). Wie die Allgemeinheit, welche die absolute Indifferenz aller Bestimmtheiten ist, sich auf der ersten Stufe nur als Verhältnis zwischen Bestimmtheiten verwirklichen konnte, so gelingt es ihr auf der zweiten, trotz der negativen Aufhebung der Bestimmtheit, sich nur in der Form *der äußeren Gleichheit* zu behaupten.

Die absolute Sittlichkeit ist das Volk; als dritte Stufe kommt sie durch Negation der zweiten zustande. Die ganze Entwicklung läßt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Auf der ersten Stufe der natürlichen Sittlichkeit erschien das Allgemeine als das Verhältnis von Einzelnen. Es hatte aber nicht die Kraft, sich ihrer völlig so zu bemächtigen, daß die Einzelheit in das Verhältnis aufgelöst wäre, sondern jedes Einzelne behielt für sich einen letzten harten Kern, der sich auf der zweiten Stufe rein negativ gegen das System der Verhältnisse behauptete und dadurch zum Subjektiven schlechthin wurde. Auf der dritten Stufe wird die Einzelheit verneint und dadurch das System der Verhältnisse wieder hergestellt, aber nicht mehr als System der *Verhältnisse*, weil ein Verhältnis einen Träger, der selbst außer dem Verhältnis steht, voraussetzt, während auf dieser Stufe der Träger in das Verhältnis, das Besondere in das Allgemeine völlig aufgelöst ist. „In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise; sein empirisches Sein und Tun ist ein schlechthin Allgemeines; denn es ist nicht das Individuum, welches handelt, sondern der absolute allgemeine Geist in ihm" (S. 461). „Sie ist die absolute Wahrheit, denn die Unwahrheit ist nur in dem Fixieren einer Bestimmtheit: in dem Ewigen des Volkes aber ist alle Einzelheit aufgehoben. Sie ist die absolute Bildung, denn im Ewigen ist die reale, empirische Vernichtung aller Bestimmtheiten und der Wechsel aller . . . sie ist das Göttliche, absolut, reell, existierend, unter keiner Hülle" (S. 465).

In dieser Darstellung spüren wir wieder den Gegensatz und den Streit der zwei Freiheiten. Das Prinzip der zweiten Stufe („das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen") ist nichts anders als die empirische, praktische Freiheit, die sich dadurch zu verwirklichen denkt, daß sie eine Bestimmtheit des Bestehenden durch eine andere ersetzt: das Prinzip der dritten Stufe oder der Sittlichkeit ist die „wahre" Freiheit. Und das (von Hegel niemals in Frage gestellte) absolute Vorrecht dieser letzteren Freiheit kommt hierin zum Ausdruck, daß die Verwirklichung der wahren Freiheit als Sittlichkeit gerade auf der Vernichtung der empirischen beruht.

Anders ausgedrückt, die Sittlichkeit beruht auf der Vernichtung (freilich der *Selbst*vernichtung) [1]) des Subjektiven. „Alle Beziehung auf Bedürfnis und Vernichten ist in der absoluten Sittlichkeit aufgehoben, und das Praktische, welches mit dem Vernichten des Objekts anfing, ist in sein Gegenteil, in Vernichtung des Subjektiven übergegangen, so daß das *Objektive* die *absolute Identität von beiden ist*" (463). „Der Begriff der Sittlichkeit ist in ihre Objektivität, die Aufhebung der Einzelheit gelegt worden. Dieses Vernichtetsein des Subjektiven im Objektiven, das absolute Aufgenommensein des Besonderen . . ." (464).

Wir haben gesehen, daß die „wahre" Freiheit die Freiheit des Denkens ist. Damit hängt die hier verkündigte Lehre notwendig zusammen, daß die Intelligenz das Wesen des Individuums ist; daß daher die praktischen und besonderen Triebe, kurz die Subjektivität, indem sie dieser Tätigkeit des Denkens aufgeopfert werden, keinen „bedeutungslosen" Tod erfahren, sondern vielmehr eine höhere Wirklichkeit erringen, indem durch ihre Vernichtung ihr *eigenes Wesen* sich realisiert. „Die absolute Sittlichkeit hebt unmittelbar die Subjektivität dadurch auf, daß sie dieselbe nur als ideelle Bestimmtheit, als Gegensatz vernichtet, aber ihr Wesen schlechthin bestehen läßt und gerade darin bestehen und reell macht, daß es sein Wesen sein läßt, was es ist: die Intelligenz bleibt in der Sittlichkeit eine solche" [2]) (448). Freilich läßt sich diese Tätigkeit des Erkennens in einem ziemlich umfassenden Sinne verstehen, diese „erkennenden" Staatsbürger

1) Hierin besteht der wesentliche Unterschied zwischen Hegels Staatsbegriff und dem bloßen „Machtstaatsgedanken". Dieser bezeichnet selbst seine frühesten Schriften.

2) vgl. 460: „Die Sittlichkeit muß mit völliger Vernichtung der Besonderheit und der relativen Identität, deren das Naturverhältnis allein fähig, absolute Identität der Intelligenz sein"; und 485: „Das, was schlechthin als Besonderes gesetzt ist, und die Identität nicht herausgebären kann, das nicht absoluter Begriff, Intelligenz ist, kann nur durch Vernichtung eins mit dem Allgemeinen werden." „Vernichtung der relativen Identität" — d. h. *der Familie*; es ist merkwürdig, und für das Verständnis der Phänomenologie sehr wichtig, daß die Familie noch nicht im Staate ist', sie ist ein Feindliches, zu Vernichtendes, noch nicht der eigentliche Baustein der Struktur.

sind nicht mehr bloß Philosophen oder Geschichtsforscher. Sie sind vielmehr handelnde Menschen, durch deren Handeln sogar die absolute Sittlichkeit erst ihre Verwirklichung erhält. — Das Individuum, wie Hegel es ausdrückt, subsumiert die absolute Sittlichkeit *unter* sich (464). Aber, müssen wir uns erinnern, dieses Tun ist ein *schlechthin Allgemeines*; denn es ist nicht das Individuum, welches handelt, sondern der absolute, allgemeine Geist in ihm (461). Und Hegel bemüht sich sogleich klarzumachen, was er unter dem „Subsumieren" der absoluten Sittlichkeit durch das Individuum versteht. „Das Subsumieren ist ganz allein die äußere Form der Subjektivität, unter welcher die Sittlichkeit erscheint, *ohne daß ihr Wesen dadurch affiziert* wird [1]). Diese ihre Erscheinung ist die Sittlichkeit des Einzelnen oder die Tugenden" (465).

Wir wollen noch nicht fragen, ob dieser Begriff eines „schlechthin allgemeinen Tuns", eines Handelns, das völlig vom Objektiven her bestimmt wäre, sich selbst widerspricht; ob nicht alles *Handeln* wesentlich „sündhaft" (oder, wie Hegel es ausdrückt, „vernichtend") ist, in dem Sinne, daß es immer irgendwie ein Sichbehaupten des Subjektiven gegen das Allgemeine ist. Wohl aber werden wir einer anderen Frage nicht entgehen können, der Frage nämlich, ob das vernichtete Subjektive in der Freiheit des Staatsbürgers wirklich zur vollen Geltung kommt; ob, mit anderen Worten, der Träger der absoluten Sittlichkeit als solcher ein ganzer Mensch ist. Denn wir werden sehen, wie selbst auf der dritten Stufe das Prinzip der zweiten, das doch in der Sittlichkeit hätte aufgehoben sein sollen, sich in dem „zweiten Stand" einen Platz neben dieser zu behaupten vermag; wie dem Träger der Sittlichkeit die Erinnye gerade des Prinzips gegenübertritt, durch dessen Verneinung er überhaupt erst zum Träger der Sittlichkeit wurde; wie sich schließlich die absolute Sittlichkeit selbst, trotzdem sie absolut sein soll, eine nur geduldete, der schamlosen Macht desselben Schicksals ausgesetzte Realisierung erwirbt.

Wenn wir uns zu der Staatsverfassung wenden, so finden wir diese demgemäß in drei Stände eingeteilt, in den absoluten Stand nämlich, den Stand der Rechtschaffenheit und den Bauernstand. Nur die Glieder des absoluten Standes sind im vollen Sinne Staatsbürger oder Träger der absoluten Sittlichkeit. „Der absolute Stand hat die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Prinzip und in der obigen Darstellung desselben ist er selbst dargestellt" (471). Neben diesem aber hat sich der „Spielraum" der Reichsverfassungsschrift zu einem zweiten, wesentlich auf das Besondere gerichteten Stande, zum Stande der Rechtschaffenheit entwickelt. Hier können sich zwar die einzelnen Triebe und Bedürfnisse abspielen,

1) Von mir im Schrägdruck.

aber dafür ist ihnen der Weg zum Staate endgültig verschlossen. Das Zeichen dafür ist, daß dieser Stand „der Tapferkeit überhoben" (473) ist. „Er ist weder einer Tugend noch der Tapferkeit fähig" (475). (Die Tugenden, erinnern wir uns, sind „die Sittlichkeit des Einzelnen"). Der Bauernstand braucht nur eine flüchtige Erwähnung; schon in dieser Schrift ist er im Verschwinden begriffen und läßt sich in der Tat als den armen Rest des Repräsentationsgedankens ansehen.

Und die Erinnye des vernichteten Subjektiven, das Schicksal des Geistes? Weil in diesem System das Unterdrücken des Subjektiven so viel rücksichtsloser und systematischer vollzogen worden ist, tritt sie um so deutlicher hervor, nicht mehr in der dunklen Gestalt von „Herrn" oder „großen Männern", sondern als die „absolute Regierung". Diese tritt auf, indem die Schrift von der Darstellung der „Sittlichkeit in ihrer Ruhe" zum Problem der Sittlichkeit in ihrer Bewegung fortschreitet.

Ganz grob ausgedrückt ist das Problem dies: Weil die absolute Sittlichkeit ein reelles Volk *ist*, muß eine Veränderung oder, was dasselbe ist, eine Erhaltung in der Zeit gedacht werden, weil aber das Volk die absolute Sittlichkeit ist, kann keine Veränderung als eine selbst-bestimmte gedacht werden. Eine solche von innen ausgehende Veränderung, eine Reform, müßte ein Sicherheben des Besonderen gegen das Allgemeine voraussetzen. Aber es gehört zum Begriffe der absoluten Sittlichkeit, daß gerade diese Selbsttätigkeit des Subjektiven ausgeschlossen ist. Die Veränderung also (oder, wie es sich Hegel mit Vorliebe vorstellt, die Erhaltung und Wiederherstellung des Gleichgewichts [1]) der Staatsverfassung) muß von einer Macht bewerkstelligt werden, die *außer* der Sittlichkeit steht, von denjenigen, „welche das reale Sein in einem Stande gleichsam aufgegeben haben und schlechthin im Idealen leben, die *Alten* [2]) und die Priester, welche beide eigentlich Eines sind" [3]).

---

1) S. 481. „Nachdem dieser Unterschied der Stände festgesetzt ist"; aber von wem festgesetzt? H. stellt sich die Tätigkeit der absoluten Regierung als nach zwei Seiten beschränkt vor: 1. sie soll nur ab und zu einsetzen, wenn das Gleichgewicht der Stände zerstört wird; 2. sie soll sich ausschließlich mit den *zwischenständlichen* Verhältnissen beschäftigen. Dementsprechend wird nachher seine Auffassung der Geschichte mit derselben Abstraktheit in diesen zwei Punkten affiziert. Vgl. unten S. 26. Anm. 1.

2) *Die Alten*! Es ist bemerkenswert, wie Hegel in dieser Beziehung immerfort das *Alter* betont: vgl. 479 („schon halb gestorben"), 480 („das Alter der Leib der absoluten Indifferenz gegen alle Stände"); vgl. 480—481; vgl. dazu im gleichen Zusammenhang den Greis in Enzyklopädie § 396: in der Phänomenologie, S. 310 (Lass.); in der Rechtsphilosophie 151 Zusatz. Die wahre Bedeutung dieses immer auftauchenden Greises werden wir erst dann einsehen, wenn wir Hegels Begriff des Staats als Bildung zu betrachten kommen.

3) 479: Vgl. „An das höchste Indifferente, an Gott und die Natur, an die Priester und an die Alten kann allein die Erhaltung des Ganzen geknüpft werden" 479.

Jede andere Form der Realität ist in der Differenz. „Die Indifferenz aber, welche die Natur am Alter und Gott an seinen ihm geweihten Priestern produziert, scheint die außer der Sittlichkeit liegende zu sein und die Sittlichkeit außer ihrem Gebiet zur Natur, zum Bewußtlosen fliehen zu müssen“ (479). Dieser absoluten Regierung gehört keine Armee (483), keine Sanktionierung (484), keine Wahl und keine Erklärung (484).

Nun, diese ganz scheinbare Phantasie enthält in der Tat eine erstaunlich geniale Konsequenz [1]). Ob Hegel es bewußt gemacht hat, oder ob ihn die eiserne Dialektik der Sache dazu unbewußt getrieben hat, jedenfalls ist diese absolute Regierung die Verkörperlichung jedes einzelnen Moments, das in der absoluten Sittlichkeit [2]) zu keiner Geltung kam; sie ist buchstäblich die Erinnye des Subjektiven und das Schicksal des Geistes.

Aus der absoluten Sittlichkeit wurde die Willkür ausgeschlossen; jetzt muß das System der Sittlichkeit der absoluten Willkür erliegen. Die Bewegung der Sittlichkeit war das Denken schlechthin, das Durchlaufen ideeller Momente, die Bewegung der absoluten Regierung ist das Handeln schlechthin; jene war das absolut Vermittelte, diese ist das absolut Unmittelbare; daher hat sie keine Armee. Eine Armee würde eine Vermittlung ihrer Tätigkeit bedeuten, ein Anpassen der Mittel an ein Ziel, eine Anwendung von „Verstand und Einsicht“. Sie würde nicht mehr blinde bloße Macht, der absolute Gegensatz des Geistes [3]) sein.

Es ist hierin ein ungeheuerer Widerspruch, der sich darin erblicken läßt, daß Hegel gezwungen wird, zwei Absoluta zuzulassen. Vgl. S. 483 (Von der absoluten Regierung). „Sie ist absolut nur Allgemeinheit gegen Besonderes: und als dies Absolute, Ideelle, Allgemeine, wogegen alles Andere ein Besonderes, ist sie die Erscheinung Gottes“ mit S. 465 (Von der absoluten Sittlichkeit): „Sie ist das Göttliche, absolut, reell, existierend seiend, unter keiner Hülle, noch so, daß es erst in die Idealität der Göttlichkeit herauszuheben und erst aus der Erscheinung und empirischen Anschauung herauszuziehen wäre, sondern sie ist unmittelbar absolute Anschauung“. — Zwei Absoluta, der helle Geist der Sittlichkeit und der

---

1) In nur einem Punkte wagt es Hegel nicht, ganz konsequent zu sein: vgl. unten S. 26. Anm. 1.

2) Hegel besteht darauf, daß die Priestergreise dem *absoluten* Stand angehört haben müssen: S. 483.

3) Weil sie bloß dieser ist, setzt sie die absolute Sittlichkeit voraus, ebenso gut wie umgekehrt: vgl. 483 „denn die absolute Regierung, daß sie die absolute Idee sei, setzt absolut die unendliche Bewegung oder den unendlichen Begriff“.

dunkle Geist der Absoluten Regierung, die doch nicht absolut sind, weil sie gegenseitiger Ergänzung bedürftig sind. Der erstere entwickelt sich später zum Absoluten Geist, der zweite zum Weltgeist. Diese Erkenntnis ihrer Abstraktheit und gegenseitigen Abhängigkeit gibt den einzigen Schlüssel zum Verständnis der späteren Beziehungen (z. B. der Enz. und Phil. d. Rechts) von Geist und Geschichte.

Dieser Widerspruch hat aber eine andere Seite, zu der wir uns jetzt wenden müssen. Dem Prinzip nach ist sie schon bekannt. Die Bedingung nämlich der Möglichkeit der absoluten Sittlichkeit ist, daß die objektive Ordnung (das *Gesetz*) an und für sich vernünftig sei; jetzt aber lernen wir, daß die an und für sich vernünftig sein sollende objektive Ordnung von dem absolut Unvernünftigen bestimmt ist [1])!

Wenn nicht die absolute Sittlichkeit und damit die ganze philosophische Struktur aufzugeben ist, ist eins absolut unentbehrlich: daß nämlich der absoluten Macht, die die objektive Ordnung bestimmt, zugleich eine Vernünftigkeit gegeben werde. Hegel hat in dieser Schrift die eigentliche Wichtigkeit der Frage noch nicht erfaßt (s. letzte Anmerkung). Aber schon hier treibt ihn ein dunkles Mißbehagen, die absolute Regierung über das Niveau der *bloßen* Natürlichkeit zu erheben. S. 483 heißt es: „Sie ist das unmittelbare Priestertum des Allerhöchsten, in dessen Heiligtum sie mit ihm Rat pflegt und seine Offenbarungen erhält. Sie behält noch ihre Unmittelbarkeit, aber jetzt ist diese von der Unmittelbarkeit der Natur zur Unmittelbarkeit der Mystik geworden. Der erste Schritt auf dem Wege zur Philosophie der Geschichte ist getan worden [2]).

---

1) Freilich will Hegel dieses „Bestimmen" so gut wie möglich mildern. Er besteht darauf, daß es nur negativ sein kann (481); „denn das Erhalten eines Lebendigen ist negativ". Die absolute Regierung soll die Staatsverfassung „erhalten", „nachdem dieser Unterschied der Stände festgesetzt ist". (! Von wem festgesetzt?). Er denkt ferner, daß die absolute Regierung nur von Zeit zu Zeit wird einzugreifen haben, „wo verschiedene Rechte von Systemen in Kollision kommen, und die *Gegenwart*" (vgl. „die Zeit" im Reichsverfassungseinleitungsbruchstück) „sie in ihrem positiven Bestehen unmöglich macht". Aber diese Qualifizierungen müssen nur als Schwachheit angesehen werden. Daß die absolute Regierung die absolute Macht ist, ist Hegel gar nicht zweifelhaft: „Diese Negation alles dessen, was dem absoluten Verhältnis der absoluten Idee widerstreiten könnte und den Unterschied der Stände vermischte, muß die oberste Aufsicht über die Art haben, mit welcher irgendeine Potenz sich bestimmt. *Es ist schlechthin keine Anordnung einer derselben ihr entnommen*" (481: von mir in Schrägdruck). Ob sie „negativ" verfährt oder nicht, ist ziemlich gleich. Was klar ist, ist, daß die Staatsverfassung *jeden Augenblick* ob negativ oder positiv von dieser Macht bestimmt ist.

2) Rosenzweig sieht, daß dieses „Allerhöchste" nichts anderes sein kann als der spätere Weltgeist.

DIE WISSENSCHAFTLICHEN BEHANDLUNGSARTEN DES NATURRECHTS.

Es ist eine eigentümliche Schwierigkeit unserer Methode, daß es, indem wir die treibende Dialektik von Hegels Denken zu verfolgen versuchen, immer schwer und zuweilen unmöglich bleibt, sich klar zu werden, inwiefern Hegel sich selbst dieser Dialektik bewußt war. Daß er im System von 1802 den Begriff der absoluten Regierung mit vollem Bewußtsein seiner dialektischen Notwendigkeit faßte, ist nicht zu glauben, es konnte aber nicht lange dauern, bis der offene Widerspruch der zwei Absoluta ihm auffallen und zu einer Ueberwindung dieser Dualität treiben mußte.

In der Schrift über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts sieht er den Widerspruch, und das Hauptinteresse dieser Schrift beansprucht sein gewaltiger Versuch, ihn zu überwinden. Aber auch hier sieht er den Widerspruch nicht in seiner vollen Größe. Er begreift zwar das Subjektive als Schicksal der Sittlichkeit (s. z. B. S. 380, 381) in dem Sinne, daß die sittliche Totalität einen Teil ihrer selbst (nämlich den Spielraum, die niederen Stände) von sich selbst trennen und „ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten" geben — und dabei zugleich auf ihren Charakter als Totalität verzichten muß. Aber es ist ihm nicht klar, daß diese „unterirdischen Mächte" identisch sind mit der dunklen Macht der Geschichte, der die Sittlichkeit nicht nur einen Teil ihrer selbst opfern, sondern ganz erliegen muß. Konsequent stellt sich ihm das Problem der Geschichte selbst nicht in ihrer ganzen verhängnisvollen Tragweite dar. Uns stellte sich die Frage in dieser Form: Wie ist unter den Voraussetzungen des Systems von 1802 die Sittlichkeit überhaupt möglich? Hegel dagegen in dieser Schrift stellt sie sich so: Wie ist unter den Voraussetzungen des Systems von 1802 eine positive Rechtswissenschaft möglich? Wenn die geschichtlichen Gestaltungen der sittlichen Substanz und die Veränderungen derselben von einer *unmittelbar*, ohne „Verstand und Einsicht" handelnden Macht abhängen, wie können sie einen *Sinn* haben, wie können sie überhaupt Materie einer Wissenschaft sein? (— wie sonderbar, daß Hegel nicht den einen Schritt weiter tut, zu fragen: Wie können sie überhaupt den Stoff der absoluten Sittlichkeit bilden?).

Daß Hegel den Gedanken des Subjektiven als des Schicksals der Sittlichkeit erfaßt und doch nicht in seinen letzten Tiefen erfaßt, zeigt sich darin, daß in dieser Schrift zwei Denkrichtungen sich bemerkbar machen. Erstens wird die Bestrebung, die wir bisher betrachtet haben, und die darauf hingeht, das Subjektive zugunsten der absoluten Sittlichkeit zu

vernichten, weiter verfolgt — eine Konsequenz, die, wie wir gesehen haben, nur das Resultat haben kann, das Schicksalsverhältnis zwischen den beiden zu verschärfen. Zweitens aber geht die zweite Bestrebung dahin, das Schicksalsverhältnis, indem es als solches anerkannt wird, zu überwinden. Es gilt die zwei Richtungen näher zu verfolgen.

Fürs erste bleibt das Gesamtbild des Staates das gleiche, das wir schon in den früheren Schriften kennengelernt haben. Es erscheinen die drei Stände wieder: der erste ist die eigentliche Verwirklichung der absoluten Sittlichkeit, wie schon daraus klar wird, daß er hier als der „Stand der Freien" bezeichnet wird: „das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind, und das, von seiten seiner Indifferenz betrachtet, der absolute lebendige Geist, von seiten seiner Objektivität, die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität dieser Individuen als seiner Organe und Glieder ist" (Lass. 375). In diesem Begriffe ist nichts Wesentliches verändert worden. Die Notwendigkeit eines zweiten Standes (der dritte oder Bauernstand wird kaum erwähnt) als Spielraumes des Subjektiven wird wieder behauptet; diese Tätigkeit wird wieder mit Verachtung angesehen [1]), und nachdrücklich mit dem Praktischen identifiziert [2]). Aller *Wirkung* dieser Tätigkeit auf den Staat wird die Bahn wieder verschlossen [3]).

Soweit ist alles bekannt, aber an einer Stelle (385) finden wir andeutungsweise eine Lehre, die Hegel in späteren Schriften, namentlich im System von 1805 weiter entwickelt hat, und welche für uns deshalb wichtig ist, weil wir darin die Entstehung des späteren absoluten Geistes (der Kunst, Religion und Philosophie) beobachten können. Es ist der Sittlichkeit nicht gelungen, überall das Subjektive zu überwinden und in eine politische Gesinnung umzuwandeln; es bleibt ein harter Rest der Subjektivität, die nur vertrieben und dadurch zum Feinde gemacht ist. Wie wäre es aber, wenn die Sittlichkeit die Religion zur Hilfe rufen sollte, um diesen letzten Rest vernichten zu können? Daran denkt Hegel, wenn

1) Vgl. 378: „. . . notwendig, daß dieses System (d. h. des Privaterwerbs), mit Bewußtsein aufgenommen, in seinem Rechte erkannt, von dem edeln Stande ausgeschlossen und ihm ein eigener Stand als sein Reich eingeräumt sei, worin es sich festsetzen und *an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere* (von mir in Schrägdruck) seine völlige Tätigkeit entwickeln könne".

2) Vgl. 375: „Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle Praktische, subjektiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses, objektiv — der Arbeit und des Besitzes" und „Die Realität der Sphäre der relativen Einheit oder des *Praktischen* und Rechtlichen ist in dem System seiner Totalität als eigener Stand konstituiert".

3) Vgl. 379: „politische Nullität": als Zeichen, wofür er „der Tapferkeit überhoben" wird.

er sagt, daß der entfremdete Körper des zweiten Standes „für das reelle Bewußtsein durch Furcht und Vertrauen sowie durch Gehorsam mit ihm (d. h. dem sittlichen Wesen) eins ist, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereinigt" (385).

So wird die erste Denkrichtung weiter verfolgt, was nur die Verschärfung des Schicksalsverhältnisses zur Folge haben mußte.

Wir wollen jetzt den zweiten Gedankengang erfassen, welcher in einer gerade entgegengesetzten Richtung geht, welcher nämlich das Subjektive als Schicksal, daher als ein Notwendiges, *nicht* zu Vernichtendes *auffassen* will.

Die absolute Sittlichkeit verwirklicht und organisiert sich als Volk (d. h. hier als „Stand der Freien"), hat aber zugleich das Schicksal, einen Teil ihrer selbst ihrer unorganischen Natur zu überlassen und zu opfern. Indem sie aber diese Notwendigkeit anerkennt, überwindet sie das Schicksal. Sie selbst ist es, die sich selber enztweit, die sich in zwei Körpern realisiert: erstens in ihrer vollkommenen Gestalt, in der absoluten Indifferenz, welche zugleich der absolute Organismus ist (s. 366 obenan). zweitens aber gerade in ihrer unvollkommenen Gestalt, worin sie sich, obgleich „verzogen ausgedrückt", doch wieder finden und genießen kann, wo sie z. B. das Moment der Einheit, zwar nicht in seiner eigenen Form, aber wenigstens „als eine nachgeahmte, negative Selbständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen", als ein ihr selbst Anghörendes anerkennt [1]). Wenn sie dieses Getrennte auch nur als ein *Fremdes* anschauen muß, so *schaut* sie es doch an. Wenn sie es auch von ihr selbst getrennt hat, so hat sie *selbst* es getrennt und hält es dadurch immer noch fest. Die sittliche Totalität, könnte man sagen, ist die übergreifende Einheit ihrer selbst und ihres Gegensatzes [2]).

1) Es ist lehrreich zu betrachten, wie jeder Versuch, das Schicksal zu überwinden, notwendig davon ausgeht, daß er der Willkür (der Freiheit des Einzelnen) Genugtuung leistet. So wird sie hier nicht mehr als „gleich der empirischen Notwendigkeit" betrachtet, sondern sie hat einen unersetzlichen, obgleich „nachgeahmten" Wert.

2) Das ist, kurz gesagt, die Lehre, die Hegel als die „Tragödie im Sittlichen" verkündigt und die er durch den Mythos des Orestes und der Eumeniden illustriert. Das Obige beruft sich hauptsächlich auf 384. Vgl. 380, und 381: „Daß die sittliche Natur, damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich trennt und sich gegenüberstellt und durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von beiden, versöhnt ist". Vgl. 411 ad fin.: „Vollkommene Sittlichkeit, welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwicklung mit dem Negativen abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Teils ihrer selbst mit Bewußtsein einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält".

Dadurch, daß sie sich über sich selbst erhoben hat, steht sie zugleich über ihrem Schicksal, weil sie nicht mehr ausschließlich an eine „Potenz" gebunden ist. „Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest sein kann, sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt und in Beziehung auf die Potenzen ihres inneren Lebens sicher und unteilbar, bald der einen durch die andere Abbruch tut, bald in die andere ganz übergeht und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt in dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben sind" (400).

Sie ist es, die die gegeneinander strebenden, sich absolut setzen wollenden Potenzen begrenzt. (Auch die erste Potenz hat hier kein Vorrecht) [1]). Allen Versuchen (die Hegel gerade für seine Zeit bezeichnend findet), die Formen des bürgerlichen Rechts (401) und der individuellen Moralität (402) in das System der absoluten Sittlichkeit zu übertragen, muß sie widerstehen, aber ebenso jeder Tendenz des Staatsrechts „sich als solches aufs Einzelne schlechthin zu beziehen und als vollkommene Polizei das Sein des Einzelnen ganz zu durchdringen und so die bürgerliche Freiheit zu vernichten, was der härteste Despotismus sein würde". (Mit diesem Opfer jedenfalls sollte sich die Erinnye des Subjektiven befriedigen lassen! Die bürgerliche Freiheit, die subjektive Willkür, wird von der „absoluten klaren Einheit" der Sittlichkeit selbst in Schutz genommen.)

So versöhnt sich die sittliche Totalität mit ihrem Schicksal, und mit dieser Lösung wird gleich die Antwort gegeben zu der Frage, die das eigentliche Thema dieser Schrift Hegels ist: Wie ist eine positive Rechtswissenschaft möglich? Dieses gegenseitige Sichausdehnen und Einanderbegrenzen der verschiedenen Potenzen findet nicht in der ideellen Sphäre statt, sondern „ebenso stellt sich in der Realität dieses Einschränken und Ideellsetzen der Potenzen als *die Geschichte der sittlichen Totalität* dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht, sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf und nieder schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Übergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht und so jedes System überhaupt teils durch ein kräftigeres Innewohnen für eine Zeit neu belebt, teils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisieren dadurch zerstört, daß sie sie in einzelnen Momenten mit einemmal alle konfundiert, sie in sich

1) Vgl. 419: „. . . das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe".

gezogen darstellt, und aus der Einheit wieder geboren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich sein wollen, wieder hinausgehen läßt".

Man sieht: dadurch, daß sie sich über ihre Bestimmtheit erhoben und ihr Schicksal überwunden hat, ist die sittliche Totalität Herrin ihrer Geschichte geworden. Es ist keine fremde, dunkle Macht, die die anderen Potenzen gegen sie erhält, sondern sie selbst trägt alle Potenzen und erhält und beschränkt sie gleich alle in ihrem gegenseitigen Selbstausdehnen. Die niederen Potenzen, die unfreien Stände, sind nicht mehr Beschränkungen, sondern Bedingungen [1]) dieser lebendigen Bewegung der sittlichen Totalität, welche ihre sittliche Gesundheit gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, wie die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt — wenn wir einen Vergleich Hegels aus einem anderen Zusammenhang (S. 369) übertragen dürfen.

Diese Bewegung des abwechselnden Ausdehnens und Beschränktwerdens ist aber der Inhalt der Geschichte (s. oben S. 26 Anm. 1). Die Geschichte ist, nachdem sie als die Selbstbewegung der sittlichen Totalität, des absolut Vernünftigen begriffen worden ist, „dem Verstand und der Einsicht" zugänglich, und gerade dieses historische Begreifen und Verstehen einer bestehenden Ordnung ist für Hegel das Wesen der positiven Rechtswissenschaft [2]).

Aber das Interesse dieses Versuches geht weit über die Frage der Möglichkeit einer positiven Rechtswissenschaft hinaus: von diesem Verständlichmachen der Geschichte hängt nämlich, wie wir gesehen haben, nicht nur die Möglichkeit einer Rechtswissenschaft, sondern die Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt ab. Dieses vierte Kapitel der Hegelschen Schrift stellt einen großartigen Versuch dar, die verhängnisvolle Dualität der zwei Absoluta zu überwinden, indem er den Geist der absoluten Sittlichkeit mit dem Geiste der Geschichte gleichsetzt.

Den Weg, auf welchem diese Gleichsetzung zu erreichen ist, haben wir schon ein paar Schritte verfolgt: der Geist der absoluten Sittlichkeit muß sich von seiner Bestimmtheit loslösen und sich als die Einheit seiner selbst und seines Gegensatzes erfassen. So bemächtigt er sich der Kräfte

1) Die Willkür als Bedingung der Freiheit!

2) Für Hegel positive Rechtswissenschaft = die Geschichte der Rechtszustände. und wegen der oben erwähnten Beschränktheit seiner Geschichtsauffassung = die Geschichte überhaupt. Diese Gleichsetzung kann hier nicht ausführlich gerechtfertigt werden. Vgl. 403 und 404, wo eine für dieses Zeitalter unglaublich schöne Schilderung der *historischen Methode* gegeben wird. Vgl. auch Hegels Polemik gegen den Formalismus, „der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumieren kann, für zufällig und für tot ansieht", vgl. dazu insbesondere 405 und 406.

des dunklen Geistes der Geschichte und wird zum *Bestimmenden seiner eigenen Bestimmtheit*. Diese Bestimmtheit wird dadurch aus der Sphäre der Natur und des Zufalls in die des „Verstandes und der Einsicht" gerettet.

Die Funktion des „Einschränkens und Ideellsetzens" der Potenzen, welches, wie wir wissen, im System von 1802 die wesentliche Aufgabe der Priestergreise war, hat die sittliche Totalität schon an sich gerissen. Jetzt aber geht es weiter (403 bis 404): die Sittlichkeit hat nicht nur die Macht, die Gestalten ihrer unorganischen Natur zu beherrschen und zu beschränken, sie ist gerade das diese Gestalten Belebende und Erhaltende, „sich Anorganisierende". Es gibt also nichts, das „positiv" wäre, in dem Sinne, daß es von der Allgemeinheit, von der Vernunft trennbar und gänzlich dem Zufall überlassen wäre. Jede rechtliche Form und geschichtliche Gestaltung ist zwar einerseits positiv, weil sie reell ist, andererseits aber, als Organ der sittlichen Individualität, verständlich und notwendig. Der Geist der Sittlichkeit erleuchtet, indem er die Funktion der Geschichte an sich reißt, die geschichtlichen Ereignisse mit seiner eigenen Vernünftigkeit. Die Geschichte ist das, was alles „Positive" begreiflich macht. Die sich selbst übergreifende, sich selbst bestimmende sittliche Totalität — d. h. die Sittlichkeit als Geschichte — ist in ihrer Ganzheit der Weltgeist, „der in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen und seiner selbst genossen" hat [1]).

Alles, was ist, ist vernünftig — auch z. B. (für Hegel ein sehr bezeichnendes Beispiel!) die Lehensverfassung —, wenn es als in notwendigem Zusammenhang stehend mit der jeweiligen Form der Sittlichkeit begriffen wird: „Wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen

1) 404. Der verhängnisvolle Übergang von der Bezeichnung der sittlichen Totalität zu der des Weltgeistes geschieht an der folgenden Stelle: „So wenig das Element des Wassers, welchem sich ein Teil der Tierwelt, und das Element der Luft, dem sich ein anderer organisiert, darum daß sie einzelne Elemente sind, jenes für den Fisch, dieses für den Vogel, etwas Positives oder Totes ist, ebensowenig ist diese Form der Sittlichkeit, in welcher sie sich in dieser Periode einer besonderen und der allgemeinen Kultur organisiert, etwas Positives in derselben. Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt — seiner selbst genossen" —, d. h. der Weltgeist ist die Totalität der sittlichen Totalitäten, keine von außen hinzukommende Macht.

muß, so haben Lehensverfassung und Knechtschaft *absolute Wahrheit*, und dies Verhältnis ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die *notwendige* und *gerechte* und *sittliche*" (406, von mir in Schrägdruck).

Schließlich wird, damit keine Spur mehr der Dualität von Vernunft (d. h. Freiheit) und Geschichte (d. h. Notwendigkeit) bestehen bleibe (im Anschluß an Montesquieu) erklärt, daß es keine andere Vernunft und Wahrheit gibt als eben diese historische Vernünftigkeit, „daß die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus welchem die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind, sondern ganz allein die lebendige Individualität (d. h. sittliche Totalität) eines Volkes, eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Notwendigkeit zu begreifen sind" (406—407).

Dieser Synthesis gelingt es nicht, den Widerspruch zu überwinden: indem der Geist der Sittlichkeit in den Weltgeist umgewandelt werden sollte, hat er eigentlich seinen eigenen Charakter eingebüßt: und die Bewegung des Weltgeistes (in welchem die Potenzen und die Völker atomische Einheiten sind) bleibt dafür doch mit dem Charakter des Schicksals, der absoluten Willkür behaftet. Schon in der oben angeführten Stelle konnte es als bedenklich erscheinen, daß „wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und *alle Wahrheit* verloren hat — Lehensverfassung und Knechtschaft *absolute Wahrheit*" haben sollten; und gleich hierauf (S. 407—10) bricht in den letzten Seiten der Schrift der ganze Widerspruch von neuem hervor. Diese Übereinstimmung der Geschichte und der Vernunft, lernen wir, ist keine notwendige und ewige, sondern eine vorübergehende. „Nach der Notwendigkeit [1]) muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen und ein anderes eintreten" (407). Dieses Übergehen in eine neue Form der Sittlichkeit geschieht aber nicht auf einmal. Die alten Bestimmtheiten, denen das Leben entflohen ist, bleiben, obwohl „ausgeschieden und abgestorben", zurück, und „die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben wurde, — gibt ihr den *Schein eines Ansichseienden*" [2]) (407). Es gehört also zum „Unglück der

1) Hierauf beruht unsere obige Bemerkung, daß auch der Weltgeist einen schicksalhaften Charakter behält; auch die Totalität erliegt einem Schicksal — eben dieser Notwendigkeit, daß sie sich wieder entzweien muß.

2) Doch sollten vorher die Knechtschaft und die Lehensverfassung eine „absolute Wahrheit" besitzen.

Periode des Übergangs" (410), daß in ihr die zwei Geister wieder aus ihrer schwer errungenen Einheit fallen. „Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht und, was notwendig, zugleich frei ist, *so ist hingegen hier die Notwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr eins* (von mir in Schrägdruck) und fällt insofern ganz der reinen Geschichte anheim" (408). In einer solchen Periode des Übergangs („in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen" 409) reicht die geschichtliche Notwendigkeit *nicht* aus, um eine bestimmte Ordnung zu rechtfertigen. „Im Gegenteil erweist diese geschichtliche Erkenntnis des Gesetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt — wenn es schon noch durch die Form eines Gesetzes und dadurch, daß noch Teile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Dasein an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat" [1]). „Zum Positiven und Erstorbenen muß also dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und, weil es ohne innere Bedeutung ist, schamlose Macht hat" (408—9). Wie weit sind wir hier von der früheren Ansicht, wonach gerade dieses Auferstehen des Niederen gegen das Höhere, der Teile gegen das Ganze, nur das Spiel war, das die sittliche Totalität mit sich selbst spielte, indem sie sich in ihrem Gegenteil setzte und anerkannte!

Es ist klar, die Sittlichkeit hat ihr Schicksal nicht überwunden. Zwar wird eine Form der Sittlichkeit gesetzt, in welcher die Geschichte ihre Macht der sittlichen Totalität übergibt, worin die sittliche Totalität zur Herrin ihres Schicksals wird, worin Freiheit und Notwendigkeit eins sind. Diese Einheit aber ist immer dem Unglück der Periode des Übergangs ausgesetzt, worin die „reine Geschichte" die Macht, und zwar „schamlose Macht", wieder an sich reißt. Bei dem Versuch Hegels, die Geschichte und die Vernunft zu vereinigen, ist es nur gelungen, einen Vertrag zwischen den beiden zu schließen, daß sie, wie Kastor und Polydeukes, abwechselnd die Herrschaft und die Göttlichkeit genießen; daß die Sittlichkeit eine Zeitlang über die Geschichte erhoben werden sollte unter der Bedingung, daß sie wieder der Geschichte als schamloser Macht erliege. Und die Erfüllung des Vertrags selber fällt der bloßen Willkür anheim; es wird zwar angenommen, daß die Periode des Abfalls nur eine Übergangszeit in eine neue Form der absoluten Sittlichkeit sein soll. Aber wer bürgt dafür? Ist das auch Sache der Notwendigkeit, der schamlosen Macht? Werden die „großen Männer", die ohne Verstand und Einsicht handeln, von der reinen Einsicht zur Hilfe gerufen, um eine neue Gestalt zu schaffen? Und

1) 408: NB. die Trennung von „Verstand und Bedeutung" und „Macht und Gewalt".

wie in dieser Abfallszeit, da „durch die innerste Unwahrheit des Ganzen denn auch erfolgt, daß in der Wissenschaft, der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr sein kann" (409) — wie kann da die reine Einsicht selbst mehr als eine subjektive Meinung sein?

Aber mit dem Weltgeiste werden wir nicht so leicht fertig. Das Bisherige ist vergebens geschrieben worden, wenn es nicht daraus erhellt, daß der Begriff des Weltgeistes eine dialektische Notwendigkeit für Hegels Sittlichkeitsauffassung war [1]), daß er daher trotz aller Schwierigkeiten zu diesem Begriff immer wieder zurückkehren mußte, bis er ihn zu dem einer Philosophie der Geschichte herausgearbeitet hatte. Dem Weltgeiste also, wie er hier zum ersten Male erscheint, müssen wir eine genauere Untersuchung widmen. Aber erst wollen wir auf den schon zurückgelegten Weg einen Blick zurückwerfen.

Wir sahen, wie Hegel von dem Gegensatze der zwei Freiheiten ausging, und wie er die empirische Freiheit als eine nichtige, als „gleich der gemeinen empirischen Notwendigkeit" verwarf. Mit dieser völligen Entwürdigung der empirischen Freiheit hängen zwei andere Ansichten wesentlich zusammen, die Auffassung des Praktischen als des bloß Vernichtenden und Zufälligen, und die Auffassung der Zeit als des Prinzips des Verderbens, und daher der Geschichte als der schamlosen Macht des Schicksals. Aus diesen Voraussetzungen war der Schluß unvermeidlich, daß die absolut vernünftig sein sollende objektive Ordnung doch in jedem Augenblick von dem absoluten Zufall bestimmt sein, und die absolute Sittlichkeit und wahre Freiheit hiermit unmöglich sein mußte.

1) Es ist daher als ein Mißverständnis anzusehen, wenn Metzger („Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus" S. 311) schreibt: „Wir wissen, daß Hegel — dessen ganz ursprüngliches geschichtliches Interesse" (d. h. in den Jugendschriften) „wir bereits feststellen konnten — im Winter 1805—06 zum erstenmal „Geschichte der Philosophie" gelesen hat; und wir sehen ganz klar, daß auch die Phänomenologie in ihrem weitaus größten Teile — nichts anderes als geschichtliche Phänomena — zum Inhalt hat. Kein Zweifel, daß wir hier eine *Rückkehr zur Geschichte* (von mir in Schrägdruck) zu konstatieren haben; oder vielmehr, daß wir an diesem Punkte auf den ersten — zunächst nur mangelhaft gelingenden — Versuch stoßen, geschichtliche Erkenntnisse (die vielfach schon in jener ersten Frühzeit verarbeitet waren) in die Strukturform des Systems zu fassen, eine Philosophie der Geschichte zu begründen" — Metzger will, um die Wurzel der Geschichtsphilosophie zu entdecken, gerade *von* den Sittlichkeitssystemen 1801—03 absehen! Darin aber verkennt er das Wesentliche: denn, so wahr es auch sein mag, daß Hegel *den Inhalt* seiner geschichtsphilosophischen Betrachtungen aus den historischen Arbeiten seiner Frühzeit schöpfte, so bleibt doch das Wesentlichste dies, daß das *Bedürfnis*, „diese Erkenntnisse in die Strukturform des Systems zu fassen", die *Notwendigkeit*, eine Geschichtsphilosophie überhaupt zu begründen, unmittelbar den Sittlichkeitssystemen 1801—03 entsprang. Mit dem Weltgeiste des Naturrechtsaufsatzes (1802—03!) ist die Geschichtsphilosophie, dem Prinzip nach wenigstens, schon da.

In der Tat wurde dieses Vorurteil Hegels gegen die empirische Freiheit von Anfang an *durch den Widerstand der Sache selbst widerlegt*. Er bezeichnete zwar die empirische Freiheit *nur* als den Schein der Freiheit, aber trotzdem fand er sich gezwungen, diesem Schein der Freiheit einen Spielraum innerhalb des Staates zu gewähren. Er trennte den Staat hiermit in zwei Sphären: in der einen war das herrschende Prinzip das einfache Selbstvernichten der Subjektivität, in der anderen hingegen das Selbstrealisieren der Subjektivität als solchen. Am weitesten wird diese Trennung im System von 1802 getrieben, und in diesem Systeme tritt in der Gestalt der „absoluten Regierung" die Geschichte als Schicksal des Geistes am deutlichsten hervor.

In dem Naturrechtsaufsatze nun macht Hegel den Versuch, dieses Schicksal vom sittlichen Geiste überwinden zu lassen, obwohl er die Aufgabe in ihrer ganzen Tragweite noch nicht aufgefaßt hat. Nun ist es lehrreich, an Hegels eigenen Worten festzustellen, wie diese Überwindung, sofern und solange es ihm gelingt, sie aufrechtzuerhalten, die Widerlegung sämtlicher obiger Voraussetzungen mit sich bringt. Es wird die Trennung zwischen den zwei Staatsteilen aufgehoben, und der Spielraum der Willkür gelangt zur Anerkennung als ein dem Staate organischer Teil; er ist nicht mehr, wie früher, ein unvermeidlicher Flecken am Staatsbilde, den es gilt, soweit es geht, zu verwischen. Er ist vielmehr das Andere, in dem die absolute Sittlichkeit sich selbst setzt und sich wiedererkennt; und zwar gewinnt sie erst durch dieses Sichsetzen und Wiedererkennen Bewegung und Lebendigkeit. Es wird zweitens der Willkür selbst ein Wert zugeschrieben, als der Bedingung der Freiheit wenigstens. Und es wird drittens der Begriff der Zeit als des Verderbenden (tempus edax) durch den der Zeit als des Schaffenden schlechthin ersetzt. Das ist die Bedeutung des Weltgeistes.

Nun weder Tempus Edax noch Tempus Creator ist in der Tat etwas Reelles; sie sind die abstrakten Momente (des Vergehens nämlich und des Entstehens) des konkreten historischen Begriffs des Werdens oder der Entwicklung. Wie hoch man auch Hegels Verdienst schätzen mag, das Moment des *Schöpferischen* im Begriffe der Geschichte entdeckt und gegen die Auffassung der Geschichte als des Verderbenden betont zu haben[1]), es gelingt ihm noch nicht, eine konkrete Synthesis der beiden Momente zu erreichen; der Weltgeist bleibt für ihn das bloß Aufbauende, die „bloße Geschichte" hingegen, wie er sie in diesem Aufsatze nennt, das bloß Vernichtende, und er erfaßt noch, wie wir gesehen haben, den geschichtlichen Prozeß auf eine eigentümliche Weise als von jedem dieser zwei Momente

1) Darauf werden wir später zu sprechen kommen müssen.

abwechselnd bestimmt. Der Weltgeist baut eine Form der Sittlichkeit auf, die dann, nachdem sie ihre vollkommene Gestalt erreicht hat, der schamlosen Macht der bloßen Geschichte verfällt, die sie verdirbt. Dann übernimmt der Weltgeist das Geschäft wieder, baut eine zweite Form auf und so ins Unendliche fort. Daraus, daß Hegel die zwei Momente der Geschichte abstrakt und voneinander getrennt auffaßte, folgt es, daß der Weltgeist (solange diese Abstraktheit unüberwunden bleibt) von vornherein unfähig ist, seine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Er soll derjenige sein, der für die absolute Vernünftigkeit der objektiven Ordnung bürgt; in der Tat aber ist er, ebensogut wie die entgegengesetzte Abstraktheit der „bloßen Geschichte", die absolute Willkür und zwar diese die Willkür des Vernichtens, jene die Willkür des Setzens. Denn, rechnen wir alle Formen überhaupt als Formen des Weltgeistes, so verschwindet aller Unterschied zwischen Entwicklung und Verfall, Gesundem und Schlechtem, und der Weltgeist bürgt für die Vernünftigkeit der bestehenden Ordnung um keinen Deut besser als die nackte Notwendigkeit, ja ist in der Tat dieselbe nackte Notwendigkeit. Und wollen wir unterscheiden, wollen wir diese Erscheinungen dem Weltgeist zuschreiben, jene hingegen der bloßen Geschichte, oder diese als der Weltgeschichte wesentlich, jene als ihr unbedeutend bezeichnen, so sind wir in den bloßen Subjektivismus geraten. Denn der Weltgeist, als bloße Form, ist (wie Kants Sittengesetz) gegen alle Inhalte gleichgültig. Um sich überhaupt einen Inhalt zu geben, muß er sich von dem vorliegenden Stoff einen Teil herausgreifen, d. h. das Subjektive als solches verabsolutieren. Dieses Herausgreifen ist aber wieder von der Willkür bestimmt. Wenn wir endlich (hier werden spätere Entwicklungen Hegels Gedanken vorweggenommen) versuchen, die Sache der Willkür dadurch zu berauben, daß wir eine *inhaltliche Bestimmung* als den Formen des Weltgeistes wesentlich zuschreiben — etwa die Realisation der Freiheit —, so verfallen wir entweder einem Widerspruch oder einer Tautologie. Denn die absolute Sittlichkeit ist die Realisation der Freiheit, und es sollte gerade die Autonomie dieser Realisation bewiesen werden. Nun insofern diese Realisation von einem fremden Prinzip abhängig gemacht wird, insofern gesagt wird: Die Realisation ist in diesem Zeitalter, in diesem weltgeschichtlichen Volke möglich, in jenem Zeitalter und in jenem nichtweltgeschichtlichen Volke unmöglich (oder „weniger möglich", oder „nicht mit so vollem Bewußtsein möglich"); alles hängt vom Weltgeist ab — so wird diese Autonomie eben nicht bewiesen, sondern verneint. Und wenn wir uns dadurch dagegen wehren, daß wir behaupten, der Weltgeist sei kein fremdes Prinzip, sondern eben der Geist der Sittlichkeit selbst, so haben wir nur die reine Tautologie ausgesprochen:

„Die Realisation der Freiheit ist möglich, insofern die Freiheit realisiert wird."

Aber wir nehmen wieder etwas vorweg. Es gilt hier nicht die vollendete Geschichtsphilosophie Hegels zu untersuchen, sondern ihre ersten Anfänge in diesem frühen Aufsatze zu beobachten. Der Weltgeist, hatten wir gesagt, war wegen seiner Abstraktheit unfähig, seine Aufgabe, die Sittlichkeit zu ermöglichen, zu erfüllen, und es gilt näher zuzusehen, worin eigentlich diese Abstraktheit bestand.

In dem wechselnden Sichausdehnen der niederen Potenzen und ihrem Beschränktwerden durch die herrschende Potenz lag der Inhalt des geschichtlichen Prozesses und das Leben der sittlichen Totalität. Nun, das Prinzip dieser niederen Potenzen haben wir schon kennengelernt als das Praktische schlechthin, als das Selbstrealisieren des Subjektiven als solchen. Es wird also hiermit eine weitere Voraussetzung Hegels implizite widerlegt. Das Praktische darf nicht mehr als das bloß Vernichtende angesehen werden, sondern als das *Aufbauende*, weil gerade dieses Aufstellen, diese Empörung der niederen Potenz die Gestalt der nächst entstehenden Form der Sittlichkeit bestimmt. Das aber anerkennen hieße eine zu gewaltige Umwälzung herbeiführen, als es Hegel hier möglich gewesen wäre. Er erfaßt die Potenzen noch als geschlossene atomische Einheiten und ihre Bewegung daher nicht als das Aufschwellen einer inneren immanenten Kraft, nicht als aus den verborgenen Tiefen des Subjektiven entspringend, sondern als von einer äußeren Macht bewerkstelligt. Die Potenzen sind nur die „Werkzeuge" des Weltgeistes [1]), der mit jener Abstraktheit behaftet ist, eben weil er außer seinen Akzidenzen steht.

Es ließe sich als die letzte Aufgabe dieses Aufsatzes angeben, das Verhältnis vom Absoluten Geist und Weltgeist zu untersuchen. Dieses Verhältnis fanden wir in seiner rohesten Gestalt im Systeme von 1802 vor, als das Verhältnis zwischen den zwei Absoluta. Im Naturrechtsaufsatze hatte es sich zu dem der Sittlichkeit und des Weltgeistes entwickelt. Erst im Systeme von 1805 wird die absolute Sittlichkeit als Glied des Verhältnisses durch den absoluten Geist ersetzt [2]), erst hier also kann der Gegensatz in seiner endgültigen Form vorkommen. Wir wollen kurz zusehen, welche Bedeutung diese 1805er Unterordnung der Sittlichkeit unter den absoluten

1) Hegel selbst braucht diesen Ausdruck von den einzelnen historischen Persönlichkeiten Enz. § 551. Hieran dürfen wir eine Stelle der Phänomenologie anknüpfen: „Was sich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt sich als ein Ding, das keine eigene Schwere in sich hat". Phän. 427.

2) Im Naturrechtsaufsatze wird absoluter Geist noch ausdrücklich mit dem Volke, als absoluter Sittlichkeit, identifiziert (S. 411).

Geist oder, um es kurzweg zu sagen, unter die Religion — denn hier scheint nur sie in Betracht zu kommen [1]) — für unser eigentliches Thema besitzt.

Diese Betrachtung muß kurz sein und wird vielleicht gewagt erscheinen; denn die Schrift ist nicht in ihrer Vollständigkeit zugänglich, und wir müssen uns auf den Bericht berufen, der von Rosenzweig gegeben ist [2]). Aber es ist nicht schwer, schon aus den Erörterungen des Naturrechtsaufsatzes im großen und ganzen die Ansätze herauszuspüren, die zu dieser weiteren Entwicklung führen mußten.

Im Naturrechtsaufsatze nämlich wurde eine Aufgabe dem Geiste der Sittlichkeit aufgetragen, die seinen eigentlichen Charakter zersprengte: Er mußte sich als das belebende Prinzip nicht nur des ersten, sondern auch des zweiten Standes erkennen, d. h. aber er mußte sein Gegenteil als sich selbst, gerade das Nichtsittliche als das Sittliche erkennen. Indem er das tut, ist er aber über die Sphäre der Sittlichkeit hinaus. Erst die Religion vermag einen solchen Widerspruch zu vertragen [3]). Darum finden wir, daß Hegel, wenn er 1805 zum zweiten Male an diese Frage kommt, wie das eigennützige Handeln und die bewußt selbstsüchtige Gesinnung des zweiten Standes mit der Sittlichkeit zu versöhnen sei, die Aufgabe dieses Mal der Religion zuweist. Dem Mitgliede des zweiten Standes ist es nicht wie dem des ersten, der „im Staate" lebt, gegeben, zu *sehen*, wie sein besonderes Handeln eine allgemeine Funktion i n Ganzen erfüllt, weil es

1) Diesen *Vorrang* im Gebiete des absoluten Geistes hat die Religion immer behalten: vgl. dazu W. Wallace: „Hegels Philosophy of Mind", Oxford 1893, S. XXXIX.: „Art, according to Hegels account, is the first of the three expressions of Absolute Mind. But the keynote to the whole is to be found in Religion". Wallace beruft sich auf Enz. § 554, auf den siebenten Abschnitt der Phän. (wo die Kunst*religion* statt der Kunst behandelt wird) und im allgemeinen auf die erste Ausgabe der Enzyklopädie. Enz. § 554 ist entscheidend: „Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; . . . Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann . . ."

2) Rosenzweig I, insbesondere S. 96—109.

3) Die Unauflösbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft in die absolute Sittlichkeit ist es, welche das Denken zwingt, über die Stufe der Sittlichkeit hinaus auf die der Religion zu steigen. Man vergleiche hierzu vielleicht Bradley's „Ethical studies", welche durchaus auf Hegelschen Grundsätzen aufgebaut sind. Wie bei Hegel, so bei Bradley, bleibt dasselbe Element (der Willkür nämlich) übrig, das nicht in der Sittlichkeit aufgeht, nur daß Bradley sich dieses Element nicht als die „Bürgerliche Gesellschaft" (diesen Begriff läßt er ganz beiseite), sondern als das „bad self" vorstellt (beides sind gleich Vorstellungen: weder Bürgerliche Gesellschaft noch ein vom Selbst abgesondertes „bad self" ist etwas Wirkliches). Und bei Bradley ist es bewußt und ausdrücklich der Widerspruch des „bad self" mit der Sittlichkeit, welcher, da er im Gebiete der Ethik unüberwindbar ist, das Denken in die Sphäre der Religion weiter treibt. Vgl. Bradley a a. O., insbesondere das letzte Kapitel.

ja zum Begriffe des zweiten Standes gehört, daß sein Handeln auf das Besondere gerichtet sei. Aber es kann ihm der Glaube beigebracht werden, daß sein Handeln doch seine Funktion im Staate hat, und nur durch diese Funktion Substanz und Wert besitzt. So wird ihm, wenn nicht gerade die sittliche, so doch die übersittliche Gesinnung möglich, daß er „aus Religion" handelt und sich in seinem Handeln eins mit dem Ganzen weiß.

„Die Kirche darf deswegen nicht ihrerseits das Himmelreich auf Erden einführen wollen, weil diese Wirklichkeit des Himmelreichs auf Erden der Staat sein soll; ihr obliegt vielmehr das große Werk, ihn für den Einzelnen dazu zu machen, die Versöhnung vom Staate und Himmelreich ‚im Denken' hervorzubringen. Im Denken, also im Bewußtsein des Menschen, die beiden Welten, in denen er lebt, zu versöhnen, das ist die Aufgabe der Kirche; so wird sie zur ‚inneren absoluten Sicherheit' des Staates; der Mensch erfüllt nun seine staatliche Pflicht nicht mehr in beschränkter sittlicher Standesgesinnung, sondern aus einer Art ‚Selbstdenken' heraus — ‚aus Religion'" [1]).

„Die Versöhnung vom Staate und Himmelreich im Denken hervorzubringen" — damit wird gesagt, daß die religiöse Pflicht ein ebenso formelles Prinzip ist, wie die moralische Pflicht, daß jene, ebensogut wie diese, ihren ganzen Inhalt aus der bestehenden objektiven Ordnung schöpfen muß. Hiermit ist aber das Postulat des Weltgeistes sichtbar zu einer unumgänglichen Notwendigkeit geworden. Damit der Staat als das Himmelreich erkennbar und damit die praktische Religion möglich sei, muß die objektive Ordnung, welche den ganzen *Inhalt* dieser religiösen Anschauung ausmacht, als das an sich Vernünftige begreiflich sein. Und doch kann sie andererseits nur als Erzeugnis des zeitlichen Prozesses begriffen werden. Daher ist das Postulat notwendig, daß es irgendwie hinter dem historischen Prozesse eine vernünftige Macht gibt, die diesen Prozeß lenkt und in jeder Stufe sich realisiert. Hiermit stehen wir unmittelbar vor dem Problem des Verhältnisses des absoluten Geistes (der somit nicht absolut sein kann) mit dem Weltgeiste. Wir werden erst nachher die spätere Entwicklung dieses Verhältnisses in den reiferen Werken Hegels kennenlernen müssen und wollen jetzt nur eine einzige Anmerkung hinzufügen: Wir sahen das Verdienst der Aufklärung darin, daß sie begriff, daß das Vernünftige einzig und allein das sein konnte, was aus der Zwecksetzung und der Handlung des Menschen hervorkommt, daß nur das dem Menschen verständlich ist, was der Mensch gemacht hat.

Freilich wurde diese Entdeckung für die Aufklärung dadurch wieder vereitelt, daß sie das Hervorgehen aus dem menschlichen Willen im Sinne

1) Ro. I. 208.

des *unmittelbaren* Hervorgehens verstand, daß sie die einzelne Absicht als nicht nur *an sich*, sondern *als solche* vernünftig ansah. Aber wir haben die Frage schon aufgeworfen, ob nicht Hegel, indem er sich so entschieden gegen die Aufklärung stellte, den Wahrheiten der Aufklärung gegenüber ungerecht werden mußte. Jetzt fragen wir bestimmter, ob nicht gerade dies das Wesen des Gedankens des Weltgeistes ist, dieses Vermitteltsein des Vernünftigen durch die einzelne Absicht auszuschalten, „das absolut Vernünftige" im Sinne eines transzendentalen, von dem menschlichen Willen unabhängigen Prinzips zu sein. Den Verdacht haben wir schon geäußert, daß das *in diesem Sinne* „absolut" Vernünftige von dem absolut Willkürlichen nicht zu unterscheiden sei.

II.

DIE ENTWICKLUNG DES SUBJEKTIVEN.

DIE WANDLUNG IM HEGELSCHEN DENKEN.

Hiermit haben wir einen Halteplatz auf unserem Wege erreicht. Alle Kenner Hegels stimmen darin überein (und sie finden dafür in Hegels eigenen Worten eine genügende Rechtfertigung), daß sich in der Phänomenologie eine bedeutsame *Wandlung* des ganzen Standpunktes seines Denkens vollzieht [1]), gleichgültig, wie sie dann diese Wandlung näher bestimmen, ob als Hegels Abschied von der Romantik, seinen Bruch mit Schelling, seine Anerkennung des Willens als Grundlage des Staats oder ähnlich. Gerade die nähere Bestimmung dessen, worin diese Wandlung besteht, möchten wir an dieser Stelle *nicht* erörtern; darüber werden wir uns am Ende dieses zweiten Teils, *nachdem* wir den Gedankengang der Phänomenologie verfolgt haben, mit gewissen Hegelforschern ziemlich scharf auseinandersetzen müssen. Hier wollen wir uns vielmehr möglichst an das Unbestrittene halten und nur den allgemeinen Charakter dieser Wandlung schildern, indem wir uns lediglich das Ziel stecken, eine Einsicht darein zu gewinnen, was für eine Bedeutung diese Wandlung für unser bisheriges Thema hat oder haben könnte.

Es wird wohl kaum bestritten werden, daß ein bezeichnender Zug der sich in diesen Jahren vollziehenden Wandlung des Hegelschen Denkens darin zu erkennen ist, daß von jetzt an sein Blick nicht mehr zukunfts-, sondern gegenwärtsgerichtet ist [2]). Bisher hat das Griechentum, die grie-

---

1) Vgl. Rosenzweigs Buch: dazu Löwensteins „Hegels Staatsidee" S. 32. — Löwenstein zitiert ebenda die folgenden Werke für diese „Wendung": W. Bülow: „Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie" S. 131; Haym: „Hegel und seine Zeit" 210 ff.; E. Hirsch: „Der Reich-Gottes-Begriff des neueren europäischen Denkens" 529 ff.; Metzger: „Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus"; Rosenzweig, I 191 ff.; Rothacker: „Einleitung in die Geisteswissenschaft" 103 ff.

2) Ich folge hier Rosenzweig.

chische Polis, als ideales Vorbild der realisierten Sittlichkeit gegolten; demgegenüber konnte die ganze Periode von der Entstehung des Römischen Reichs und des Christentums bis zur Gegenwart nur als ein Abfall und ein Frevel erscheinen, höchstens als eine Periode des Fegefeuers oder der Vorbereitung zu einer zukünftigen Synthesis, zu einer konkreteren Wiederherstellung der griechischen Sittlichkeit. Von jetzt an hingegen gilt die Polis zwar als die Thesis und die römische Welt als Antithesis, aber die Synthesis ist nicht mehr eine erst in der Zukunft zu erwartende und hervorzubringende, sie ist in der gegenwärtigen Welt bereits als der Staat vorhanden. Es wäre nun verfehlt, dieser scheinbaren Umwälzung eine zu große Bedeutung zuschreiben zu wollen; es ist keine plötzliche Bekehrung, sondern eine Verschiebung des Schwerpunkts, die sich erst allmählich vollzieht. Noch lange nach 1807 ist der Einfluß der alten Griechentumsverehrung zu spüren und schon vorher wurde mancher Ansatz zur neuen Anschauung sichtbar [1]). Insbesondere ist in dem Punkte, der uns augenblicklich zu beschäftigen hat, der Stellung der Polis nämlich, die zweite Anschauung schon in der ersten implizite enthalten. Von seiner Jugend auf sah Hegel die „Zukunftspolis" nicht als eine *bloße* Wiederherstellung der antiken an, sondern als eine konkretere Polis. Damit aber hat die griechische Polis ihre Stellung als Ideal schon eingebüßt; sie ist implizite der Abstraktheit und der Unmittelbarkeit überführt. Immerhin bleibt es ein bezeichnender Wendepunkt des Hegelschen Denkens, wenn er diesen Schluß bewußt und ausdrücklich zieht, indem er das Griechentum zur Stufe der bloßen Thesis herabsetzt. Es folgt hieraus, daß die Periode des Römischen Reichs und des katholischen Mittelalters nicht mehr einen bloßen Abfall dem schönen Geist der sittlichen Welt gegenüber darstellen, sondern daß sie eben als die Stufe der Antithesis zu erfassen sind.

Nun, die Antithesis steht, wie wir wissen, im gewissen Sinne stets *höher* als die Thesis, weil sie die Thesis voraussetzt und aus ihr hervorgeht; und die Antithesis geht *notwendig* aus der Thesis hervor, sie ist eben die schicksalsmäßige Weiterentwicklung eines in der Thesis vorhandenen Widerspruchs. Damit wird Hegel vor die unvermeidliche Aufgabe gestellt, den in der Welt der Sittlichkeit vorhandenen Widerspruch klarzulegen und den Untergang dieser Welt und den Übergang in die Welt des sich entfremdeten Geistes als notwendig darzustellen.

Zu dieser Aufgabe wendet sich Hegel in dem sechsten Abschnitt („Der Geist") der Phänomenologie. Es wird gezeigt, wie der Widerspruch der griechischen Welt in der *Unmittelbarkeit* besteht (Unmittelbarkeit ist eben

1) Insbesondere, wie es scheint, im System von 1805, wo Rosenzweig den ausgesprochenen „moralischen Akzent" hervorhebt. v. Ro. I. 192, 206.

Penn State

Widerspruch), worin Gesetz und Wille, das Objektive und das Subjektive zusammengeschmolzen sind; wie aus dieser unmittelbaren Einheit der griechischen Sittlichkeit das *Prinzip der Subjektivität* herausbrach, wie dieses sich zuerst in seiner Natürlichkeit absolut gegen das Objektive setzte und dann durch die Bildung mehrerer Jahrhunderte hindurch sich nach und nach zu seiner adäquaten Gestalt als der autonome Wille des freien moralischen Subjekts entwickelte. Nachdem diesem Prinzip der absoluten Selbstbestimmung einmal eine so ausdrückliche Anerkennung zuteil geworden war, konnten ihm in keinem Systeme der Sittlichkeit mehr seine Rechte verweigert werden, und es ist der freie Wille des moralischen Bewußtseins, der für Hegel in allen seinen späteren Werken die eine wesentliche Seite der Synthesis der absoluten Sittlichkeit darstellt und in dieser Einheit seine Rechte erhält.

Wir fangen jetzt an zu verstehen, welchen engen Zusammenhang dieser sechste Abschnitt der Phänomenologie mit den Untersuchungen unseres ersten Teils hat und wie dringend nötig es für unser Thema ist, ihn richtig zu verstehen. Denn er soll nichts anderes darstellen als die *Anerkennung* des subjektiven Prinzips. Von jetzt an ist für Hegel der bezeichnende Unterschied zwischen der Sittlichkeit des Staates und der unmittelbaren Sittlichkeit der Polis dies, daß in jener das Prinzip der Subjektivität zur Anerkennung gelangt [1]).

Aber damit ist das Interesse des sechsten Abschnitts für unser Thema keineswegs erschöpft; wenn wir uns schon mit dieser Anknüpfung begnügen würden, würden wir den gewöhnlichen Fehler begehen, die Phänomenologie aus der Reihe der unmittelbar vorangegangenen Schriften herauszugreifen und sie isoliert verstehen zu wollen — oder höchstens (wie z. B. Metzger es tut: s. oben S. 35. Anm. 1) sie an die Schriften der Jugendzeit anzuknüpfen, als ob die inzwischen entstandenen Systeme mit der Entwicklung von Hegels Denken gar nichts zu tun hätten.

Der sechste Abschnitt der Phänomenologie ist nicht *nur* (*ausdrücklich* überhaupt nicht) eine Kritik etwa „griechischer Sittlichkeit", sondern der „Sittlichkeit" schlechthin. Welcher Sittlichkeit also? *Eben der Sittlichkeit, die Hegel in den 1801—03 Systemen konstruiert hatte, und deren Betrachtung wir den ersten Teil widmeten.*

Daß die „sittliche Welt" der Phänomenologie mit der Welt der früheren Systeme der Sittlichkeit gleichzusetzen ist, erhellt eigentlich zur Genüge schon daraus, daß das erste Kapitel des sechsten Abschnitts „Die Sittlichkeit" tout court betitelt wird, aber es mangelt auch nicht an anderen Beweisen. In der Phänomenologie wird die Unmittelbarkeit dieser Welt

1) Vgl. z. B. Ph. d. Rechts, § 185, 260.

darin erkannt, daß das *Sein* des Handelnden dieses sei, „seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören" (Phän. 300); diese Stelle erinnert beinahe wörtlich an das System der Sittlichkeit von 1802 wo behauptet wird, in dem Volke, als der absoluten Sittlichkeit, sei es „nicht das Individuum, welches handelt, sondern der absolute, allgemeine Geist in ihm" (Lassonsche Ausgabe: S. 461). Es ist öfters bemerkt worden (z. B. von Rosenzweig), daß diese früheren sittlichen Systeme eine sozusagen *ästhetische* (an Schelling erinnernde) Färbung tragen, welche in den berühmten Schlußsätzen des Naturrechtsaufsatzes, z. B. deutlich zum Ausdruck kommt: „Für diese absolute Gestalt kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, als welche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegenteil der sittlichen Lebendigkeit enthalten und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionär sind; sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch *die schönste Gestalt* (von mir in Schrägdruck) erkennen." Und in seinen späteren Werken erkennt Hegel diese „ästhetische Färbung" als gerade für die *griechische* Sittlichkeit bezeichnend an; und in der „Philosophie der Weltgeschichte" ist der Ausdruck „die schöne Sittlichkeit" direkt zum Kunstausdruck für die Sittlichkeit der Polis geworden. Endlich „the proof of the pudding is in the eating", und so stellt sich heraus (s. unten), daß die schwierigen Erörterungen dieses Teils der Phänomenologie sich in der engsten Anknüpfung an die Probleme des Naturrechtsaufsatzes am besten verstehen lassen.

Nun sehen wir erst richtig, was für eine Beziehung dieser sechste Abschnitt zu unserem Thema hat: *er ist nämlich die Kritik, die Hegel selbst an seinem eigenen früheren Begriff der Sittlichkeit vornimmt*, und der Entwicklungsprozeß, den dieser Abschnitt darstellt, von der „sittlichen Welt" bis zum moralischen Bewußtsein, ist eben die „Wandlung", die Hegels Denken durchzumachen hatte [1]) auf dem Wege von der Sittlichkeit des Volks (können wir sagen) bis zum Staate.

Bei dieser Kritik der unmittelbaren Sittlichkeit stellt es sich als das Wesentliche heraus, daß *gerade das Subjektive* darin nicht zu seinen Rechten kam und, da wir unsere bisherigen Ergebnisse alle auf der „Vernachlässigung des Subjektiven" begründet haben, werden wir damit unmittelbar vor die Frage gestellt: Stimmen also unsere Ergebnisse *nur* für die früheren Systeme? Werden sie durch die inzwischen eingetretene Anerkennung des Subjektiven als völlig unbrauchbar für das Verständnis der

1) Es wird natürlich nicht gemeint, daß H.s persönliche psychologische Entwicklung jede Wendung des in der Phänomenologie dargestellten Weges durchmachen mußte.

„vermittelten" Sittlichkeit erwiesen? Ist die „Wandlung" eine solche, daß unsere Begründung des Weltgeistes des Naturrechtsaufsatzes für den Weltgeist der späteren Werke nicht mehr zutrifft? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir den sechsten Abschnitt der Phänomenologie sehr genau daraufhin untersuchen, was diese Erkennung des Subjektiven bedeutet und worin seine Entwicklung besteht.

DIE SITTLICHE WELT.

Unmittelbarkeit ist dies, daß das Vorausgesetzte nicht mitgesetzt wird. Daher enthält das Unmittelbare einen Widerspruch darin, daß das Gesetzte, welches durch das Vorausgesetzte bedingt ist, doch sich als das Unbedingte wissen will. In der Tat aber kann es sich nicht von dem Vorausgesetzten losreißen, eben weil es es voraussetzt; vielmehr hat es sich, indem es dieses Andere außer acht läßt, seiner Macht und zwar als blinder Macht in der Gestalt des Schicksals preisgegeben.

Indem es diese Macht zu fühlen bekommt, wird es seiner Schuld bewußt und muß das außer acht Gelassene anerkennen, das Vorausgesetzte mitsetzen. Damit wird zwar der Widerspruch gelöst und eine höhere Stufe des Geistes erreicht, aber die frühere Stufe ist darin zugrundegegangen, weil ihr wesentlicher Charakter auf ihrer vermeintlichen Absolutheit beruhte.

In diesem Sinne war die sittliche Welt der Systeme 1801—03 unmittelbar: denn die „erste Potenz" (die „Sittlichkeit in ihrer Bestimmtheit") setzte sich als absolut — eben als „die absolute Sittlichkeit"; und doch setzte sie die niederen Potenzen *voraus* [1]). Daher vermochten diese niederen Potenzen sich jedesmal in das System einzudrängen, aber, weil sie nicht von vornherein anerkannt worden sind, als ein Fremdes, Undurchsichtiges, oder als Vorstellung (denn Vorstellung ist das Schicksal des Begriffs).

Die letzte Gestalt der noch unerschütterten Unmittelbarkeit stellte das „System der Sittlichkeit" von 1802 dar; damals war das sittliche Bewußtsein noch naiv, noch der Macht des Schicksals unbewußt. In dem Naturrechtsaufsatze haben wir gerade die Erschütterung dieser Naivität gesehen; dort kam das sittliche Bewußtsein zur Anerkennung des Prinzips der niederen Potenzen als seines *Entgegengesetzten* (welches erst dadurch zu einem Entgegen*gesetzten* wurde) und machte den letzten vergeblichen Versuch, diesen Gegensatz aufzuheben, sich selbst in diesem Anderen

1) Gemeint wird in erster Linie die unentrinnbare *logische Notwendigkeit*, die wir in dem ersten Teile darzustellen versucht haben. Daß der erste Stand auch physisch und wirtschaftlich von einem zweiten „auf das Besondere gerichteten" Stande abhängig sein muß, ist nur ein Reflex dieses logischen Zusammenhanges.

wiederzufinden und es so als *sein* Anderes zu wissen, *ohne seine unmittelbare Absolutheit aufzugeben*. Es sollte die Sittlichkeit in ihrer Bestimmtheit (d. h. als in der ersten Potenz verwirklicht) als solche und aus eigener Kraft heraus den Gegensatz überwinden, sich als solche doch als die Einheit ihrer selbst und ihres Gegensatzes setzen. Diese Forderung enthält schon in sich einen offenen Widerspruch, und wir haben gesehen, wie der Versuch fehlschlug.

Jetzt in der Phänomenologie zieht Hegel die Schlüsse aus diesem Fehlschlagen. Hier schildert er bewußt die sittliche Welt als eine mit der Unmittelbarkeit und Abstraktheit behaftete; er zeigt, wie diese Unmittelbarkeit in dem unbezogenen Nebeneinanderstehen der zwei Potenzen besteht, und (hierin gelangt er über den Standpunkt des Naturrechtsaufsatzes hinaus) er sieht jetzt, daß die Überwindung dieser Unmittelbarkeit die Zersprengung der absolut gesetzten Sittlichkeit der ersten Potenz und damit den Untergang der sittlichen Welt mit sich bringt.

Die Substanz der sittlichen Welt gliedert sich in die zwei Massen des Gemeinwesens und der Familie. Daß diese Gliederung keine Begründung findet, sondern wie aus der Pistole geschossen plötzlich da ist (Phän. 266), darin besteht eben die Unmittelbarkeit dieser Welt. Es war gerade diese „bloße Zweiheit" der Potenzen, die uns in dem ersten Teile beschäftigt hat; und trotz der anderen Terminologie ist es nicht schwer zu erkennen, daß der Gegensatz des Gemeinwesens und der Familie identisch ist mit dem der ersten und der niederen Potenz oder des allgemeinen Standes und des Standes des Privaterwerbs [1]).

---

1) Das Prinzip der Familie ist das identische Prinzip der Einzelheit, das sich in den früheren Darstellungen in dem Stande des Privaterwerbs hervorhob; diese Gleichsetzung wird im Laufe der Gesamtdarstellung ganz außer Zweifel gesetzt werden. Es könnten freilich Hegels Worte dagegen angeführt werden (Phän. 300—301): „Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Wille, auf der anderen als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten" — woraus zu schließen wäre, daß die Familie auf keine *vorzügliche* Weise das Prinzip der Einzelheit vertritt, und daß die Individualität *in keinem anderen Sinne* in der Familie als in dem Gemeinwesen enthalten wird. Dasselbe geht aus einer anderen Stelle hervor: S. 291: „Das Sittliche scheint nun in das Verhältnis des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Tun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat" —, d. h. die Individualität als solche wird in der Familie in *genau demselben Sinne* aufgehoben wie in der sittlichen Substanz.

Wir müssen zugeben, daß hier eine Schwankung bei Hegel vorliegt, worauf wir erst später eingehen wollen; vorläufig berufen wir uns auf die vielen Stellen dieses Kapitels der Phänomenologie, die uns recht geben: z. B. S. 208: . . . „das sich empörende Prinzip

Wir haben jetzt näher zuzusehen, wie sich diese Unmittelbarkeit zum Widerspruch entwickelt. Das Gemeinwesen ist „das Gesetzte", welches sein Vorausgesetztes, die Familie, nicht mitsetzt. Und doch wurzelt das Gemeinwesen durchaus in der Familie, die Macht jenes in der Pietät dieser (vgl. Phän. 309), und das nicht nur in dem naheliegenden Sinne, daß die Familie erst den Stoff liefern muß, den das Gemeinwesen bildet und gebraucht, sondern so, daß die absolute Einzelheit, welche das Prinzip der Familie ist, identisch ist mit der „einfachen Allgemeinheit", welche das negative Wesen des Gemeinwesens selbst ausmacht, welche eben die es belebende und im Leben erhaltende Kraft ist.

Dieselbe Wahrheit, daß die absolute Einzelheit in die einfache Allgemeinheit umschlägt, wird nachher dadurch mehr bildlich vorgestellt, daß dem absolut Einzelnen, dem alle wirkliche Kraft und irdische Substanz fehlt, doch die *unterirdischen Mächte*, als das schlechthin Allgemeine, zur Verfügung stehen.

So ist der Einzelne, „der jenseits der Wirklichkeit ist, nicht ohne Macht; seine Macht ist das abstrakte rein Allgemeine, das elementarische Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraktion als in sein Wesen ebenso zurückreißt, als er ihr Grund ist" (293—94). „Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt", schließt Hegel, „wird sich noch weiter entwickeln". Zu diesem Problem müssen auch wir uns wenden.

Das sittliche Gemeinwesen [1]), als unmittelbar, setzt sich als bloß positiv; es breitet sich in seine Gliederung aus, und gibt jedem Teile Bestehen und eigenes Fürsichsein, und hat hierin seine Realität und Dasein. Aber (und hier spüren wir den Widerspruch der Unmittelbarkeit) ein solches nur positives Dasein wäre eben kein sittliches, sondern ein natürliches. Um überhaupt sittlich zu sein, setzt das Gemeinwesen das „negative Wesen" voraus, durch welches verhindert wird, daß die „sich isolierenden Systeme"

---

der Einzelheit, die Familie"; S. 298: „Der Einzelne, die Lust des Genusses seiner Einzelheit suchend, findet sie in der Familie"; S. 310: „Das Gemeinwesen kann sich nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten"; S. 291: „Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solche." Unsere Behauptung findet übrigens eine entscheidende Bestätigung in einer späteren Stelle der Phänomenologie, wo Hegel mehrmals ausdrücklich erklärt, daß die Gliederung des Reiches der Bildung in die zwei Massen der *Staatsmacht und des Reichtums* dieser Gliederung der sittlichen Welt in das Gemeinwesen und die Familie entspricht: s. Phän. S. 318, 344, 322; und vgl. dazu Phän. 291: der „bewußte Zweck" der Familie ist „die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum". (Zitate überall nach der Ausgabe Lassons).

1) Für das Folgende berufe ich mich auf 294—95.

in dieses Isolieren „einwurzeln und festwerden", und welches *als Krieg* sie „in ihrem Innern" von Zeit zu Zeit erschüttert, „ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit" verletzt und verwirrt, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichsein und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit „ihren Herren, den Tod, zu fühlen" gibt. „Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche Macht des Gemeinwesens und die Kraft seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des göttlichen Gesetzes und dem unterirdischen Reiche."

Und — das ist für uns das Wichtige — weil das Gemeinwesen das Prinzip des „negativen Wesens" nicht erkennt, muß es dasselbe verletzen und seiner verletzten Macht erliegen. Die früher belebende Macht wird zur erschütternden und zerstörenden. Zwar ist, was es verletzt, der hilflose, bloße Einzelne und die Erinnye des Verletzten, der es erliegt, die unterirdischen Mächte in der Gestalt des Krieges, worin, „weil auf Stärke und Glück das Dasein des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zugrunde gegangen" (311). Die Erinnye aber *ist* eben „der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten, nicht zersetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen" (vgl. 299).

Der Kern dieses schwierigen Denkzusammenhangs tritt an den zwei mehr bildlichen Darstellungen, mit welchen Hegel die Auflösung des sittlichen Wesens am Schluß des Kapitels (S. 307—11) zur Anschauung bringt, hervor.

Hegel sieht in dem tragischen Streit des Eteokles und des Polyneikes den Zusammenstoß der zwei Prinzipien dargestellt. Hinter Eteokles steht das menschliche Recht und die Kraft des Gemeinwesens, während Polyneikes „nur als Einzelner abgelöst vom Gemeinwesen" dasteht. Daher wird dieser von der Regierung, als „wiederhergestellter Einfachheit des Selbst des Gemeinwesens", mit Verlust der letzten Ehre, der Ehre des abgeschiedenen Geistes, der Beerdigung nämlich, bestraft. Und dann folgt die erleuchtende Stelle, welche nicht mehr durch Auszüge, sondern als Ganzes wiedergegeben werden soll: (S. 308) „Aber wenn so das Allgemeine die reine Spitze seiner Pyramide leicht abstößt und über das sich empörende Prinzip der Einzelheit, die Familie zwar den Sieg davonträgt, so hat es sich dadurch mit dem göttlichen Gesetze, der seiner selbst bewußte Geist sich mit dem bewußtlosen nur in Kampf eingelassen; denn dieser ist die andere wesentliche und darum von jener unzerstörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende, am Tage liegende Gesetz seine Hilfe zur wirklichen Ausführung nur an dem Blut-

losen behalten. Als das Gesetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Kraft; denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volkes hat die Wahrheit ihres alle in eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegenteil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigener Untergang ist.

Der Tote, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihm gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewußtlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben ist und als die Kraft des göttlichen Gesetzes nun eine selbstbewußte wirkliche Allgemeinheit erhält. Sie machen sich feindlich auf und zerstören das Gemeinwesen, das seine Kraft, die Pietät der Familie entehrt und zerbrochen hat."

Schließlich wird (310—11) das Prinzip der Einzelheit unter der uns in späteren Werken bekannten Vorstellung des *Jünglings* [1]) dargestellt [2]). „Das Gemeinwesen kann sich nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten und weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Prinzip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif, noch innerhalb der Einzelheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkannte." Die Anerkennung erzwingt die Jugend in Zeiten des Kriegs und rächt sich darin für seine frühere Unterdrücktheit; dann tritt „der tapfere Jüngling, . . . *das unterdrückte Prinzip des Verderbens* an den Tag und ist das Geltende." Aber dieser Triumph des Jünglings, dieses Hervorbrechen des unterdrückten Prinzips bedeutet zugleich das Schicksal des Gemeinwesens. „Nun ist es die natürliche Kraft

1) Vgl. insbesondere Enz. § 396, mit dem Zusatz.

2) In dieser Darstellung sowohl als in der vorhergehenden, soll bemerkt werden, knüpft Hegel noch das Prinzip der Einzelheit an die *Familie* an; das ist nur um der Einfachheit willen aus unserer Schilderung weggelassen.

und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Dasein des sittlichen Wesens und die geistige Notwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Dasein des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zugrunde gegangen."

Es soll nicht behauptet werden, daß die obige Darstellung klar oder gar (uns wenigstens) ganz verständlich ist [1]), deshalb haben wir uns so eng an Hegels Worten halten müssen; aber die Gründe gerade dieser Unklarheit werden wir zum Teil wenigstens gleich einsehen. Vorläufig ist das Wichtige dies, daß hier eine Bestätigung und keimweise wenigstens eine Verkündigung des Prinzips vorliegt, dem wir den ersten Teil widmeten: hierin ist Hegel nämlich (freilich auf eine dunkle, noch vorstellungsmäßige Weise) sich der Geschichte als der Erinnye des (unterdrückten) Subjektiven und des Schicksals des Geistes bewußt geworden [2]). Oder wie ist es anders zu verstehen, daß im Beispiel des Polyneikes die Verletzung des „sich empörenden Prinzips der Einzelheit" durch die unterirdischen Mächte wiedervergolten wird, deren Werkzeuge die anderen Gemeinwesen sind, „deren Altäre die Hunde und Vögel mit der Leiche besudelten"? Die anderen Gemeinwesen sind in der Tat die Werkzeuge der *Geschichte*, — nur einer Geschichte, die deshalb als bloße Macht und blindes Schicksal erscheint, weil *hier* die Unterdrückung des subjektiven Prinzip *unbeschränkt*, oder die Unmittelbarkeit des Gemeinwesens *absolut* gewesen ist. Was heißt es anders, daß das „unterdrückte Prinzip des Verderbens", welches der *Jüngling* vertritt, sich an dem Gemeinwesen rächt als die „natürliche Kraft und das, was als Zufall des Glücks erscheint?" Wir wissen, daß der Jüngling für Hegel stets das Prinzip des sich empörenden Subjektiven, des Praktischen (des Verderbens!) vertritt; und was ist der „Zufall des Glücks" anders als die „schamlose Macht" der Geschichte?

Hiermit begegnet uns in ihrer schärfsten Form, die Frage, die wir schon früher aufgeworfen haben: Wie ist es möglich, daß Hegel, nachdem er einmal den Standpunkt der Unmittelbarkeit wenigstens halb überwunden hatte, später zurückfallen sollte? Wie ist es möglich, daß in seinen späteren Werken das Subjektive wieder unterdrückt sein sollte? Oder mit anderen Worten: Wie können die Ergebnisse unseres ersten Teils, die uns zum Verständnis des Weltgeistgedankens unentbehrlich erschienen, auf

1) Besonders schwierig ist die Gleichsetzung des Prinzips der Individualität mit dem „negativen Wesen" des Gemeinwesens; denn es wird anderseits das negative Wesen (als Krieg) als das das sich ausbildende Prinzip der Individualität Unterdrückende erfaßt; vgl. S. 48—49.

2) Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß die Terminologie unseres ersten Teils von dieser Stelle Hegels übernommen ist. Wie weit der Inhalt von derselben Quelle stammt, läßt sich nicht mehr wissen.

den *späteren* Weltgeist der nachher entstandenen Werke überhaupt noch anwendbar sein?

Es muß hier eine kurze dogmatische Antwort gegeben werden, die erst in dem folgenden Teil (vgl. insbesondere S. 77 ff.) ihre Rechtfertigung finden wird.

Hegel hat in der Tat diese Ansätze, die wir eben betrachtet haben und den Versuch, *auf diese Weise* „dem Subjektiven gerecht zu werden", nicht weiter entwickelt, und es kommen diese Gedanken, die wir an dem Gegensatze von Familie und Gemeinwesen dargestellt fanden, in seinen späteren Werken nicht mehr vor. Worin denn besteht die „Entwicklung des Subjektiven", welche den Gegenstand des sechsten Abschnitts der Phänomenologie ausmacht, und worin besteht die „Wandlung" des Hegelschen Denkens?

In der Entwicklung eines zweiten Leitfadens, in der Anerkennung einer anderen Subjektivität oder eines anderen Prinzips der Einzelheit und in der Überwindung einer anderen Unmittelbarkeit.

Denn das, was wir oben aus der Hegelschen Darstellung herausgegriffen haben, ist eben nur *einer* der Leitfäden dieser Darstellung: nebenbei, zum Teil in sonderbarer Verwicklung mit dem ersten, läuft der zweite Leitfaden, der sich durch den Gegensatz des menschlichen und göttlichen Gesetzes bezeichnen läßt [1]). Dieser zweite Leitfaden knüpft an eine zweite Unmittelbarkeit der sittlichen Welt an, sieht sie als die Vernachlässigung einer zweiten Subjektivität an und entwickelt diese Unmittelbarkeit zu einem zweiten Widerspruch. (Es muß z. B. jedem Leser auffallen, daß der Untergang der sittlichen Welt *zweimal* gegeben wird: auf S. 306 und wieder auf S. 309—11). Die Verfolgung dieses zweiten Leitfadens macht den Gegenstand des sechsten Abschnittes der Phänomenologie aus und verdrängt hier und noch mehr in den späteren Werken den ersteren gänzlich [2]).

1) Wie gesagt, sind die zwei Leitfäden miteinander verwickelt, weil H. die zwei Prinzipien niemals klar unterschieden hat; er *identifiziert* m. a. W. die göttlichen (das Prinzip der einen Subjektivität) mit den unterirdischen Mächten (dem Prinzip der anderen), vgl. z. B. Phän. 295: S. 48—49 oben angeführt. Trotzdem läßt sich dieses Kapitel der Phänomenologie ziemlich genau dem einen oder dem anderen Leitfaden zuteilen. Die Entwicklung, die wir oben verfolgt haben und die vornehmlich an dem Gegensatz Gemeinwesen/Familie (womit die *unterirdischen Mächte* zusammenhängen) hält, befindet sich in den drei folgenden Hauptstücken, die sich leicht von dem allgemeinen Zusammenhang aussondern lassen: nämlich 1. von Seite 290 („Dieser sittlichen Macht . . .") bis Seite 295 („. . . dem unterirdischen Reiche"). 2. von Seite 298 („die allgemeinen sittlichen Wesen") bis Seite 300 (. . . in eine vereinigt"). 3. von Seite 307 („Werden beide Mächte . . .") bis Seite 311 („. . . daß es zugrunde gegangen").

2) Aus der Darstellung der griechischen Sittlichkeit in der „Philosophie der Weltgeschichte" z. B. ist der Gegensatz Gemeinwesen/Familie völlig verschwunden.

Es ist diese zweite Unmittelbarkeit, die Hegel in der Tat überwindet, und in der Anerkennung dieser zweiten Subjektivität besteht eigentlich „die Wandlung" seines Denkens [1]).

Diesen zweiten Leitfaden haben wir jetzt zu entwickeln, und wir werden seine Entwicklung bis zum moralischen Bewußtsein verfolgen, ohne wieder auf den ersten zu verweisen [2]). Erst in dem folgenden Teil wird die Auseinandersetzung stattfinden, wie sich die zwei zueinander verhalten. Unsere jetzige Aufgabe wird sich deshalb als leichter (schlimmstenfalls als eine *mögliche*) zeigen, weil Hegel selbst *diesen* Leitfaden wirklich in der Phänomenologie und in späteren Werken [3]) entwickelt hat.

Die zweite Unmittelbarkeit der sittlichen Welt ist dies, daß die sittliche Substanz, obgleich sie die Betätigung ihres Inhalts durch die reine Form des absolut selbstbestimmenden Willens voraussetzt, diesen autonomen Willen des Subjekts niemals ausdrücklich anerkennt. Sie *setzt* sich also als eine diesen autonomen Willen ausschließende Substanz oder als ein nicht mehr Vermitteltes, sondern bloß Positives. Damit hat sie sich aber zu einem nicht mehr sittlichen, sondern bloß natürlichen Dasein herabgesetzt, d. h. ist in Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen geraten. Die Entwicklung dieser Unmittelbarkeit muß die sein, daß der subjektive Wille, welcher zuerst nichts anderes ist als „die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit" (301), sich aus dieser einfachen Verschlingung mit der Substanz zurückzieht und zum Bewußtsein seiner selbst kommt als des im Gegensatz zu *allem* Gegenständlichen absolut Unsubstantiellen.

1) Der erste Leitfaden knüpfte, wie wir sahen, an die 1801—03 entstandenen Systeme an; der zweite vornehmlich an die späteren Werke und, wie wir nachher sehen werden, *an die Jugendschriften*. Daraus wird die Neigung erklärlich (und z. T. berechtigt), die wir an Metzger z. B. kritisiert haben (s. oben S. 35 Anm.), die Phänomenologie aus der Reihe der vorangegangenen Schriften herauszugreifen, oder sie höchstens im Zusammenhang mit den Jugendschriften verstehen zu wollen; und im allgemeinen die frühen Systeme aus der Entwicklung des Hegelschen Denkens auszuschalten.

2) Ich bin mir allerdings bewußt, daß diese Verfahrungsweise eine vielleicht zu große Vereinfachung der Sache bedeutet; denn es ist nicht anzunehmen, daß der erste Leitfaden gleich nach dem Kapitel „die Sittlichkeit" spurlos verschwindet; insbesondere taucht er in der Betrachtung der reinen Einsicht und der Aufklärung wieder auf (diese Stelle wird nachher getrennt für sich betrachtet). Trotzdem bleibt es wahr, daß dieser erste Leitfaden, auch in der Phänomenologie, immer mehr zurücktritt. Der Gedanke des *Unterirdischen* z. B., welchen wir in der „sittlichen Welt" mit dem Göttlichen gleichgesetzt sahen, weicht dem Göttlichen vollständig im „Reich der Bildung"; Hegels Bild des mittelalterlichen Katholizismus fehlt *die Hölle;* er erfaßt das „Jenseits" desselben abstrakt nur als das Himmelreich; vgl. unten S. 98.

3) In der „Philosophie der Weltgeschichte" z. B. befinden sich die wertvollsten Hilfsmittel, und dieses Werk ist im allgemeinen zum Verständnis der Phänomenologie der unentbehrliche Kommentar.

Der erste Schritt dieser Entwicklung ist, daß das sittliche Bewußtsein in seinem unbefangenen Zutrauen zur Substanz (als dem *νόμος*) erschüttert werde, und diese ursprüngliche Erschütterung, die Hegel an der Tragödie des Ödipus dargestellt sieht (Phän. 305—06), zeigt sich als die Erkenntnis der Tat als Schuld. Denn der naiv unschuldig aus der Substanz heraus Handelnde kommt trotzdem durch sein Handeln zum Leiden, begeht in seiner Tat Verbrechen und lädt Schuld auf sich. Und er „kann das Verbrechen und seine Schuld nicht leugnen" (305), denn es war eben *seine* Tat und ist *seine* Schuld. Er hat aus dem Gesetz heraus gehandelt, und doch hat er das Gesetz verletzt (woher käme sonst die Schuld?). Es muß dies also ein anderes Gesetz sein, das vollständig außer Beziehung steht zu dem positiven *νόμος*, oder *das göttliche Gesetz*. Die einfache Substanz „spaltet sich so in ein unterschiedenes, sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz" (288): und doch bleibt die alte Unmittelbarkeit darin bestehen, daß die zwei Gesetze nicht aufeinander bezogen sind, sondern daß „das Bewußtsein, als *unentzweites Verhalten zum Gesetze* (von mir in Schrägdruck) nur einem zugeteilt ist" (303), „es ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören" [1] (301).

Aber diese Gespaltenheit des sittlichen Wesens ist nicht *nur* ein Zeichen seiner Unmittelbarkeit, sie ist schon zugleich ein *Ansatz* dazu, diese Unmittelbarkeit zu überwinden. Denn das göttliche Gesetz ist in einem anderen Sinne ein Gesetz als das menschliche, und die „einfache Richtung" des Bewußtseins auf jenes ist in einem neuen Sinne unmittelbar, sie ist eine zweite, eine *vermittelte* Unmittelbarkeit. Oder sie ist *für uns* die Vorstellung, womit der Einzelne die Nacktheit seiner vom menschlichen Gesetze losgerissenen Individualität noch vor sich zu verhüllen versucht [2].

1) „Diese *Unmittelbarkeit der Entschiedenheit*", fährt Hegel fort, „. . . hat die Bedeutung eines natürlichen Seins".

2) Dieses allerdings leugnet Hegel ausdrücklich; vgl. S. 307: „Keine der (sittlichen) Mächte hat etwas vor der anderen voraus, um wesentlicheres Moment der Substanz zu sein. Die gleiche Wesentlichkeit und das gleichgültige Bestehen beider nebeneinander ist ihr selbstloses Sein." Aber auch in diesem Punkte ist eine Schwankung bei ihm zu bemerken, die wohl daher kommt, daß er in diesem Werke, indem er sich eng an die Vorstellungen der alten Dramatiker hält, nicht genau unterscheidet zwischen dem, was diese Vorstellungen für die Griechen bedeuteten und dem, was sie *an sich* oder für uns sind; vgl. z. B. 309: „Das Prinzip der Einzelheit. . . , das in seiner reinen Allgemeinheit das *innere* (von mir in Schrägdruck) göttliche Gesetz genannt wurde." Und der gesamte Sinn und vor allem die entsprechende Stelle der „Philosophie der Weltgeschichte" gibt unserer Deutung vollkommen recht; vgl. daselbst Sachregister unter dem Wort „Orakel": insbesondere II. S. 604—05. In demselben Sinne stellte sich noch Sokrates das „Ich will" seiner eigenen Selbstbestimmung als das auferlegte Gebot des *δαιμόνιον* vor.

Es ist schließlich äußerst bezeichnend, daß diese Deutung des „göttlichen Gesetzes"

Es ist zunächst diese sittliche Welt „in seinem Bestehen" ein ruhiges Gleichgewicht der zwei sittlichen Mächte; denn jedes sittliche Bewußtsein ist die einfache Richtung auf das eigene Gesetz und zugleich das einfache Nichtwissen des anderen. Hierin liegt noch der Widerspruch der Unmittelbarkeit, welcher mit der Tat zutage treten muß. Denn jede Tat wird als sittlich — und zwar als unmittelbar sittlich, denn der Wille hat noch keine vom Gesetze gesonderte Existenz — aus diesem oder aus jenem Gesetze heraus getan; so daß das, was vorher ein stillschweigendes Nichtwissen des anderen Gesetzes war, zu einer direkten Verneinung desselben geworden ist. Diesen Zusammenstoß der zwei Gesetze, wodurch endlich das Einzelne gezwungen wird, sich auch von dieser zweiten Unmittelbarkeit loszureißen, sich als reine Form des Wollens *jeder* Substanz gegenüber zu halten und sich in der ganzen Nacktheit seiner punktuellen Individualität zu erkennen, sieht Hegel am Schicksal der Antigone dargestellt.

Denn der Handelnde — auch der aus dem göttlichen Gesetze heraus Handelnde — dessen *Sein* dies war, „seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören" (306), bekommt durch sein Tun zu leiden, denn das andere sittliche Gesetz, dem er keine Rechenschaft ablegte, hat Macht über ihn. Seine eigene Tat kann er nicht verleugnen, und *weil sie zu einem solchen Schicksal führt*, so erkennt er das Recht des entgegengesetzten Gesetzes; damit aber hat sein eigenes Gesetz, das *zweite* Gesetz, aufgehört, ihm Substanz zu sein. Die reine Individualität hat sich von seiner letzten Unmittelbarkeit losgerissen, sie ist nicht mehr nur an sich da, wie im göttlichen Gesetze, sondern sie ist für sich geworden.

DAS HERVORBRECHEN DER INDIVIDUALITÄT.

Wir haben dem Untergang der „Welt der Sittlichkeit" zugesehen und das Hervorbrechen des neuen Prinzips der selbstbestimmenden Individualität oder der absoluten Subjektivität aus ihrer unmittelbaren Einheit beobachtet. *Wenn* die Sittlichkeit jemals wiederhergestellt werden soll, so wird diese neue Einheit eben eine wiederhergestellte, eine vermittelte, sein müssen, in welche das neue Prinzip zwar eingeht, in der es aber nicht zugrunde geht, sich vielmehr darin und dadurch erhält. In der unmittelbaren Sittlichkeit waren Subjektives und Objektives eins; in der vermittelten

gerade in den *Jugendschriften* eine nicht mehr in Frage zu stellende Bestätigung findet; vgl. Nohlsche Ausgabe, S. 228 (von Metzger angeführt: S. 319): „Die Griechen kannten keine göttlichen Gebote oder, wenn sie das Moralgesetz ein göttliches Gebot nannten, so war es ihnen nirgends, in keinem Buchstaben gegeben, es regierte sie unsichtbar (Antigone)." „Das Moralgesetz ein göttliches Gebot!" — und das (Kantische) Moralgesetz war für Hegel gerade das Prinzip der auf die Spitze getriebenen Subjektivität.

Sittlichkeit werden sie nicht mehr unmittelbar eins, sondern wiedervereinigt sein müssen. Das Prinzip der absoluten Selbstbestimmung muß den substantiellen Inhalt des *νόμος*, des Gesetzes, wieder in sich nehmen, sich darin setzen, und denselben *als sich selbst* wollen. Aber diese Wiedervereinigung kann nicht unmittelbar geschehen; das subjektive Prinzip, das wir aus der sittlichen Substanz hervorbrechen sahen, ist noch nur *an sich* das Prinzip der absoluten Selbstbestimmung. Erst nachdem es sich durch die harte Disziplin der Welt des sich entfremdeten Geistes zu dem Punkte entwickelt hat, wo es für sich wird, was es an sich ist, erst dann ist es fähig, in die Einheit mit dem Subjektiven wieder einzugehen und die Sittlichkeit wieder herzustellen. Wenn wir daher in Wahrheit einsehen wollen, *wie* Hegel selbst das Unterscheidende der endgültigen Gestalt der Sittlichkeit erfaßt hat, wie er glaubte, in seinem Staate dem subjektiven Prinzip gerecht geworden zu sein, müssen wir einen, wenn auch flüchtigen, Blick auf den Weg werfen, den das subjektive Prinzip zurückgelegt hat, bis es zur Fähigkeit gelangte, sich mit dem ihm entgegengesetzten Momente wieder zu vereinigen.

Durch die Kollision der Substanzen wurde, wie wir sahen, das individuelle Ich gezwungen, sich als das zu erkennen und damit erst zu dem zu werden, was eben *nicht* das unmittelbare Einssein mit der Substanz war. *An sich* ist hiermit das Prinzip der absoluten Selbstbestimmung des freien Selbstbewußtseins schon gegeben, aber das Ich ist nicht gleich als das geboren, was es an sich ist. Es ist in der Tat der nackte, „marklose Schatten", das bloß Negative der Substanz. Von der Substanz getrennt, hat es sein Erfülltsein, seine Wirklichkeit eingebüßt.

Es ist nicht Selbstbestimmung; denn Sichselbstbestimmen heißt wirklich Tätigsein; es hat vielmehr die Unwirklichkeit, die Gesinnung erreicht. Die Substanz wirkt nicht mehr in ihm als Tat, sondern erscheint an ihm als Pathos (306). Der Streit der Substanzen ist kein in der Realität ausgefochtenes Kämpfen mehr, sondern spiegelt sich nur als Zerrissenheit des Gefühls auf dem Schauplatz der einzelnen Seele.

DIE PERSON.

Weil das Ich zunächst nur dies ist, das Negative der Substanz zu sein, so schafft es sich sein Selbstgefühl „durch Verzichten auf die Wirklichkeit", und es entsteht mit der stoischen Lehre der absoluten Unabhängigkeit des Selbst der Gedanke der punktuellen, alles ausschließenden Individualität. Es ist die wesentliche Bestimmung des Rechtszustandes des römischen Reichs, die Realisierung dieses stoischen Gedankens zu sein.

Vorher war die Unabhängigkeit, die *αὐτάρκεια* des einzelnen Selbsts nur gedacht oder vorgestellt; in der römischen Welt aber wird sie zu einem Wirklichen dadurch, daß sie gilt, d. h. anerkannt wird. Die leere Form der Individualität, die als diese Form gilt, ist die Person.

So ist die Einheit der sittlichen Substanz in die Vielheit der Personen zersprungen, und das Prinzip der Individualität, das in der unmittelbaren Einheit der sittlichen Welt nicht zur Geltung gekommen war, das nur dies war, von der Substanz erfüllt zu sein, ist jetzt dazu gekommen, nicht nur neben der Substanz eine Wirklichkeit für sich zu beanspruchen, sondern sich geradezu *gegen* die Substanz und bis zur Verneinung derselben zu behaupten. Denn, während es vorher überhaupt nur als das Erfülltsein mit der Substanz galt, ist jetzt gerade das Erfülltsein, der Inhalt des Wollens, zum Unwesentlichen herabgesetzt, und die leere Form des einzelnen Wollens als solche gilt und ist das allein Geltende.

Hiermit hat der „marklose Schatten" des individuellen Ichs einen erheblichen Schritt getan, indem er sich ein Dasein, d. h. ein Sein für anderes, ein Anerkanntsein erworben hat, ist aber noch lange nicht zum Ziel gekommen, wo er fähig sein wird, in die Einheit mit der Substanz wieder einzugehen und die Sittlichkeit wiederherzustellen. Denn die Bedingung dafür ist, daß es zum Prinzip der absoluten Selbstbestimmung, d. h. zur formellen Freiheit des Willens geläutert werde oder, anders ausgedrückt, daß es zur absoluten, von keinem Inhalte bedingten, sich selbst bestimmenden Form werde. Dies beansprucht zwar schon die Person zu sein, sie ist es aber nicht, oder ist es vielmehr nur auf unmittelbare, d. h. widerspruchsvolle Weise. Denn der Begriff der Person enthält zwar die Behauptung der leeren Form gegen allen Inhalt, aber — eben *gegen* allen Inhalt; oder er enthält das Sichselbstbestimmen des Ichs *gegen* ein Anderes, d. h. aber eine vom Anderen bestimmte Selbstbestimmung. Die Rechtsperson ist, mit anderen Worten, ein realisierter Widerspruch.

Diesen Widerspruch gilt es auf eine konkretere Weise zu beobachten, denn von ihm wird das Prinzip der Individualität, das wir bis hierher verfolgt haben, zur nächsten Stufe der Entwicklung getrieben. Der Widerspruch zeigt sich auf eine doppelte Weise. Erstens ist es die Bestimmung der Person, das Dasein der leeren, von allem Inhalt freigemachten Form zu sein. Diese ist aber schon eine widerspruchsvolle Bestimmung; denn um überhaupt da zu sein, muß die Form Inhalt haben (die Rechtsperson muß dieses oder jenes konkretes Eigentum *besitzen*). Zwar ist die Form gegen jeden *bestimmten* Inhalt gleichgültig, es zeigt sich aber, daß diese negative Unbestimmtheit, weit gefehlt, wahre Selbstbestimmung zu sein, in der Tat Vom-anderen-bestimmtsein schlechthin ist. Denn da es Sache

des Zufalls und der Willkür ist, in *welchem* Inhalt die Form sich Dasein gibt, so wird es klar, daß die Realisation derselben eben nicht von dieser oder jener Beschaffenheit des Inhalts abhängig ist, sondern vom Inhalt als solchem, vom Anderen schlechthin. In der Tat hat der *Inhalt* sich vielmehr von der Form frei gemacht als umgekehrt (Phän. 313—14); denn, da dies die einzig noch übrige Bestimmung des Inhalts bleibt, Inhalt des Wollens der Person zu sein (d. h. vom Geiste nicht mehr gestaltet, sondern gestempelt zu sein) und da jeder Inhalt gleich fähig ist, diesen Stempel zu empfangen, so zeigt sich, daß diese „Bestimmung" eine völlige Unbestimmtheit ist. Zwar ist jeder Inhalt ausnahmslos derselben unterworfen, aber nur weil sie die bloß formelle Bestimmung ist, welche jedem Inhalt *als solchen* angehört [1]).

Von der anderen Seite angesehen ist der Widerspruch der Person dies, sich als aus der Einheit mit der Substanz losgerissen zu setzen und doch diese Einheit vorauszusetzen. Durch diese Einheit (die zwar nicht mehr als Einheit, sondern als Verhältnis erscheint), ist auch das unmittelbare Dasein der Person bestimmt: Einerseits durch das Verhältnis zu den vielen anderen Personen, die mit ihr gleichberechtigt sind (denn Gleichheit ist die abstrakte Erscheinung der Einheit, vgl. Phän. 312), andererseits durch gerade die Substanz, von welcher sie sich losgerissen zu haben vermeint, und eben *weil* sie die Einheit mit derselben verneint hat, tritt ihr diese als die bloße Macht (als ihr Schicksal) gegenüber. Die Person will sich gegenüber der Substanz als absolut wissen, ist aber eben dadurch der absoluten Willkür eines Herrschers [2]), in dem die Substanz als blinde Gewalt erscheint, unterworfen. Das Wichtige hierbei ist zu erkennen, daß diese der Person fremd gegenüberstehende Gewalt nichts anderes ist als die „freie Macht des Inhalts" (314); und diese Gewalt bekommt sie

1) Als diese allgemeine Bestimmung, die doch der absoluten Unbestimmtheit gleich ist, sieht H. das Privatrechtssystem des Römischen Reichs an. Zwar war jeder Inhalt rechtlich bestimmt; denn das Prinzip des Rechts war allgemein, aber zugleich war kein Inhalt durch das Recht *bestimmt*, denn das Prinzip war absolut formell. So erscheint das Römische Reich als der Widerspruch einer absoluten, alles umfassenden Ordnung einerseits, der ungebändigten Willkür anderseits. Und beides hing zusammen; eben weil diese Ordnung *alles* umfaßte, vermochte sie nichts zu *umfassen*, denn sie war das Prinzip der absoluten Formalität, worin jeder Inhalt gleich gut paßte. Sie ist die Ordnung, die nichts ist als die Ordnung und daher „es ist alles in Ordnung, wie es auch ist". (Phil. d. Weltgesch., Lass. II. S. 715.)

2) Um als absolut bloße Macht zu erscheinen, mußte die Substanz als die blinde Willkür eines Einzelnen auftreten, der daher der Herr der Welt ist, „das ungeheure Selbstbewußtsein, das sich als den wirklichen Gott weiß" (Phän. 314). Diese Kraft hat jener Einzelne aber nicht als Einzelner („das einsame Selbst als solches ist in der Tat das unwirkliche kraftlose Selbst"), sondern als die abstrahierte Substanz der vielen leeren

letzten Endes nur darum zu fühlen, weil es *ihr* Inhalt, ihre eigene Substanz ist, der sie sich zu entziehen versucht hat, und welche sie sich dabei entfremdet hat. Nicht aus der Stärke seines eigenen Charakters schöpft der Herrscher seine Macht gegen die Einzelnen (denn auf seinen Charakter als Einzelnen kommt es gar nicht an: s. Anm. S. 58 oben), nicht aus der Größe seines Heeres (denn dies ist nur ein Werkzeug und kann ebensogut gegen ihn gerichtet werden), sondern einzig und allein daraus, daß in ihm die entfremdete Substanz der einzelnen Personen sich ein Dasein gibt.

Und nicht nur die geistige, sondern auch die physische Natur hat das Ich außer sich gesetzt, sich gegenübergestellt; erst jetzt kommt der Begriff der Natur, als eines Fremden, eines dem Subjekt Gegenüberstehenden, überhaupt in die Welt [1]).

So treten wir in die Welt des sich entfremdeten Geistes, in der die leere Form des Ichs einerseits und die „geistverlassene Objektivität" anderseits noch durch das einzige Band der physischen Notwendigkeit sowohl auseinander- als zusammengehalten sind.

DIE WELT DES SICH ENTFREMDETEN GEISTES.

Wir sind somit an dem Punkte angekommen, wo der Geist gerade am entferntesten von dem sittlichen Zustande steht, und wo die Einheit

---

Personen. Daher gilt der Herr der Welt selbst nur als Person; seine besondere Beschaffenheit ist zufällig, und auf sie kommt es gar nicht an. „Wenn gerade ein guter Herrscher war, so war das ein glücklicher Zufall, der spurlos vorübergeht und den Zustand läßt, wie er ist. Auf das Konkrete kommt es bei ihnen gar nicht an. Sie haben nur zu wollen, einerlei ob gut oder schlecht. Daher ist unter dieser Herrschaft alles in Ordnung; denn wie es ist, so ist es in Ordnung" (Ph. d. Wg. Lass II. 715). Der Herr der Welt ist somit einerseits die absolute Macht auf Erden, anderseits aber als *dieser* oder *jener* Einzelne vollkommen bedeutungslos und impotent (lateinisch „impotens" in beiden Sinnen des Worts, einerseits ohnmächtig, anderseits willkürlich-leidenschaftlich). Hiermit wird in der Tat eine noch heute bestrittene historische Frage gelöst. Den Berichten der Geschichtsschreiber der Kaiserzeit von den ungeheuren Ausschweifungen der Kaiser wird das Zeugnis der Inschriften und Ausgrabungen entgegengehalten, aus denen erhellt, daß während dieser ganzen Zeit die Herrschaft des Rechts und des Gesetzes durch das Reich im großen und ganzen ungestört blieb. Um diesen vermeintlichen Widerspruch zu mildern, wird häufig angenommen, daß der unermeßliche Haß und das ungeheure Genie eines Tacitus es vermocht hat, die ganze historische Überlieferung zu verzerren und die spätere Zeit durch eine glänzende Karikatur der römischen Kaiser zu täuschen. In der Tat aber sind diese Bemühungen überflüssig, denn es ist kein Widerspruch vorhanden. Die schlechten Kaiser waren ebenso ohnmächtig, den wirklichen Zustand zu verschlechtern, wie die guten ihn zu verbessern.

1) „Die Natur" läßt sich überhaupt nicht in die klassischen Sprachen übersetzen; „Natura" und *Φύσις* haben einen anderen Sinn.

zwischen Substanz und Subjekt, welche die Sittlichkeit wesentlich ausmacht, zum notdürftigen *Verhältnisse* der bloßen Macht geworden ist.

In seiner jetzigen Beschaffenheit ist das Ich, das zu seinem Prinzipe das Insichgeschlossensein gegen allen Inhalt gemacht hat, gerade am unfähigsten, in die Einheit mit der Substanz wieder einzugehen. Dazu muß es erst seine ausschließende Individualität, seine „absolute Sprödigkeit" aufgeben, und sich nicht mehr als die negativ, sondern als die absolut reine Selbstbestimmung wissen; m. a. W. es muß aufhören, Person („das erste unmittelbar geltende Selbst") zu sein und zum moralischen Bewußtsein („dem allgemeinen Selbst") werden, indem es seine Selbstbestimmung nicht mehr darin setzt, daß es alles Inhaltliche ausschließt, sondern darin, daß es alles *erfaßt*, somit die absolute Form ist. Diese Wandlung des Ichs, indem es durch die harte Zucht des Reichs der Bildung hindurch geht, haben wir jetzt zu betrachten. Es wird sich zeigen, daß das Reich der Bildung auffallende Ähnlichkeiten hat mit der sittlichen Welt [1]) einerseits, anderseits (und zwar noch auffallendere) mit den Systemen der Sittlichkeit, die wir schon im ersten Teile dieses Aufsatzes betrachtet haben. Es gilt also erstens herauszuheben, wodurch das Reich der Bildung sich von der Welt der Sittlichkeit unterscheidet; zweitens aber, was wichtiger ist, zu zeigen, in welcher Hinsicht und durch welchen *Fehler* es nicht zureicht, die endgültige Form der wiederhergestellten Sittlichkeit zu sein.

DAS REICH DER BILDUNG.

Das Bewußtsein hat zwar seinen Inhalt vergegenständlicht und sich als ein Fremdes gegenübergestellt, und doch bleibt es *sein* Inhalt; die objektive Welt ist eine geistige. Hieraus entspringt das doppelte Verhältnis des Bewußtseins zur Welt, welches dem sich entfremdeten Geist eigentümlich ist; denn als *wirkliches* Bewußtsein weiß es die Welt als eine von sich getrennte. Doch, wie wir sahen, setzt ein Verhältnis die Einheit, selbst das Geschiedensein das Einssein voraus; so hat das Bewußtsein anderseits, als reines Bewußtsein, die unmittelbare Gewißheit seiner *Einheit* mit der Substanz. Diese Gewißheit ist *nicht* „das Selbstbewußtsein des absoluten Wesens, wie es an und für sich ist" (319), d. h. nicht die Religion, sondern ein abstraktes, durch den Gegensatz mit dem wirklichen Bewußtsein bestimmtes Bewußtsein der unmittelbaren Einheit — d. h. *der Glauben.*

Diese ursprüngliche Spaltung des Selbst in das wirkliche Bewußtsein

1) Darauf verweist Hegel selbst mehrmals; s. Phän. 318, 344, 322.

einerseits und das reine Bewußtsein anderseits macht das Bestimmende für diese ganze Sphäre des Geistes aus und ist, um es gleich vorweg zu sagen, das, was es unmöglich macht, daß der Geist schon auf dieser Stufe in die wiederhergestellte Einheit der absoluten Sittlichkeit eingeht. Zwar scheinen die Welt und das wirkliche Bewußtsein, jedes absolut für sich entwickelt und daher reif zum Übergehen in das Andere, einander gegenüberzustehen; zwar besteht der Prozeß der Bildung, der diese Stufe bezeichnet, eben darin, daß das wirkliche Bewußtsein seine einzelne Existenz verleugnet und seine „Substanz, seinen Inhalt und Zweck" (324) in der gegenüberstehenden Substanz erkennt und betätigt, so daß jene Substanz erst in dieser Betätigung ihre Verwirklichung erhält und daß die Bildung, als der Prozeß, wodurch das Einzelne sich zum Allgemeinen erhebt, nichts anderes ist als das Werden der Substanz selbst (319), — aber so ähnlich das Reich der Bildung der wirklichen Sittlichkeit aussehen mag, es mangelt ihm doch daran, daß das „wirkliche Bewußtsein", das in die Einheit mit der Substanz eingeht, eben nicht das *ganze* Selbst, sondern das wirkliche, im Gegensatz zum reinen Bewußtsein ist; oder, um es anders auszudrücken, dem Reich der Bildung fehlt die „absolute Grundlage" der Religion [1]). Die Einheit, die erreicht wird, ist daher eine unvollständige. An einem Extreme (des Selbstbewußtseins) bleibt „im Hinterhalte" (331) ein Willen und ein Gewissen, die nicht in diese Einheit eingehen und die nicht die Substanz zum Inhalt haben; am anderen Extreme bleibt das Allgemeine der Staatsmacht letzten Endes ein Abstraktes, Unverwirklichtes, *Ungewolltes*, weil dem allgemeinen Zwecke als solchem „noch kein fürsichseiender Wille zukommt" (331). Sie muß eben durch die besonderen Willen betätigt werden, bei den der fürsichseiende Wille „im Hinterhalte" bleibt; so wird sie zwar verwirklicht, aber zu gleicher Zeit aufgelöst, und indem sie ihre Verwirklichung in ihrer *Auflösung* findet, d. h. darin, daß sie den Besonderen preisgegeben wird, schlägt sie unmittelbar in ihr Gegenteil um. So zeigt sich der Mangel des Reichs der Bildung überall darin, daß keine Bestimmung desselben Bestehen hat, sondern daß jede unmittelbar in sein Gegenteil übergeht. Wie in der Welt der Sittlichkeit nicht die absolute, sondern die unmittelbare Sittlichkeit verwirklicht worden war, so wird im Reiche der Bildung nicht die volle, sondern erst die *endliche Sittlichkeit* erreicht, aus welcher der Geist sich wieder in sich selbst zurückziehen muß, um sich nicht mehr als die negativ *gegen* allen Inhalt bestimmte einzelne Person, sondern als

1) Vgl. Phän. 328 („das dienende Selbstbewußtsein hat nur sein Dasein aufgeopfert, nicht sein Ansichsein", 329, 334, 347). Wie gewöhnlich ist der beste Kommentar die Phil. d. Wg., s. Lass. II. 910, 911.

das „den Begriff erfassende" (318), durch allen Inhalt hindurchgegangene, allgemeine Selbst des moralischen Bewußtseins zu wissen. Erst als solches ist das Ich, der machtlose Schatten, der aus der Substanz der sittlichen Welt hervorkroch, zu sich selbst gekommen, als die nicht bloß negative, sondern absolute Selbstbestimmung, und erst als solches ist es fähig, in die konkrete Einheit der absoluten Sittlichkeit wieder einzugehen.

Es gilt aber erst dem Prozeß näher zuzusehen, wie der Geist durch das Reich der Bildung zu diesem Resultate hindurchgeht.

Das Reich der Bildung stellt die Entwicklung und in einer Hinsicht die Überwindung des schon im Begriffe der Person enthaltenen Widerspruchs dar. Denn die Person ist die leere Form der Individualität (das Nichts) als absolut gesetzt; sie erhebt den Anspruch, als diese leere Form, ohne Rücksicht auf die Besonderheit des Inhalts, zu gelten. Die Bildung ist wesentlich die Verneinung dieses Anspruchs, *gerade indem sie ihn zu befriedigen vermeint*. In dem Reich der Bildung ist das Individuum zwar noch für sich, wie die Rechtsperson, ein „sprödes", der fremden Welt gegenübergestelltes Individuum, aber das Wesentliche ist, daß *dieses* Individuum darauf ausgeht, sich der wirklichen Welt zu bemächtigen, und so seine Sprödigkeit überwindet. Denn so sehr es auch glaubt, durch diese Tätigkeit seine Ansprüche als Person zu befriedigen, so ist es in der Tat schon dadurch über den Standpunkt der Person weit hinaus. Schon der Trieb, sich der öffentlichen, allgemeinen Wirklichkeit zu bemächtigen, enthält eine Negation des natürlichen, bloß individuellen Selbst, das schon dadurch gilt, daß es ist, nicht durch das, was es ist. Die Eroberung des Allgemeinen fordert, daß man sich dem Allgemeinen gemäß verhält, oder vielmehr sie *ist* nichts anders als dieses Sichgemäßverhalten oder Bildung. So hat der Versuch der Person, sich durch Eroberung des Allgemeinen die Geltung zu sichern, gerade das Gegenteil zur Folge, daß sie *nur* danach zur Geltung kommt, je nachdem sie sich das Allgemeine zu eigen gemacht hat und sich des Natürlichen entfremdet (d. h. insofern sie nicht mehr Person ist), und daß die bloße Person, die nur ist, ohne *Etwas* zu sein, zum „fürchterlichsten aller Spitznamen geworden ist".

Dieselbe Bewegung der Bildung, wodurch sich das Individuum der allgemeinen Substanz bemächtigt, ist, von der anderen Seite angesehen, *das Werden der Substanz selbst* — „das Mittel oder der Übergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit" (320). Das Individuum hat nur Geltung als in der Substanz aufgehoben (321), die Substanz hat nur Wirklichkeit als durch das Individuum gewollt und betätigt — wir sind offenbar

einer Wiederherstellung der sittlichen Einheit sehr nahe getreten [1]) und, ohne auf alle Einzelheiten einer äußerst komplizierten Darstellung eingehen zu wollen, müssen wir doch versuchen, das Wesentliche herauszuheben, woran diese konkrete Einheit zersplittert.

Wir bekommen vielleicht dadurch am besten eine Einsicht, daß wir die Verhältnisse des edelmütigen Bewußtseins zur Staatsmacht insbesondere verfolgen. Denn die dem Ich gegenüberstehende Substanz gliedert sich in die drei Massen der Staatsmacht, des Reichstums und des Selbstbewußtseins als Subjekt; schon in dieser dreifachen Gliederung sehen wir, worin sich das Reich der Bildung von der Welt der unmittelbaren Sittlichkeit unterscheidet. Die Staatsmacht vertritt das *Ansichsein* des Allgemeinen (das Allgemeine als sich gegen und über das Einzelne behauptend), der Reichtum hingegen das Prinzip des Fürsichseins (der Selbstaufopferung des Allgemeinen oder das Allgemeine als sich den Einzelnen hingebend). Sie entsprechen also dem Gemeinweisen und der Familie der Welt der Sittlichkeit (322), aber mit dem gewaltigen Unterschied, daß, *das Selbstbewußtsein sich hier den beiden Substanzen* gegenüberstellt, während es dort unmittelbar eins mit seiner Substanz blieb. „Wenn diesem (d. h. dem Geiste der Welt der Sittlichkeit) das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtsein als die wirkliche Macht desselben" (322). Hiermit kommt das für das ganze Reich der Bildung eigentlich Bezeichnende zum Vorschein, daß das Selbstbewußtsein sich immerwährend entzweit, niemals als Ganzes in eine Vereinigung eingeht, sondern daß *immer etwas im Hinterhalte bleibt*. Daran zeigt sich der unüberwundene Rest der Sprödigkeit der Person, und daran ergibt sich die unechte Sittlichkeit, die das Reich der Bildung darstellt, als schwankend und unsicher und stets auf dem Sprunge, in das Gegenteil umzuschlagen. Es wird sich zeigen, daß auch die Hingabe des edelmütigen Bewußtseins an den Dienst der Staatsmacht durch diesen Vorbehalt bedingt ist. Zwar

1) Viele Stellen in der Phän. erinnern fast wörtlich an die in den früheren Systemen enthaltenen Schilderungen der absoluten Sittlichkeit; die Sphäre der Staatsmacht und des edelmütigen Bewußtseins insbesondere entspricht fast genau dem alten „allgemeinen Stand"; vgl. 328: die Staatsmacht ist für das edelmütige Bewußtsein „die allgemeine Substanz, deren es aber als seines Wesens als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewußt ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eigenen Zwecke, seinen besonderen Inhalt und Dasein und läßt sie verschwinden"; vgl. weiter 328 und 323: „Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk, die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelheit schlechthin nur Bewußtsein ihrer Allgemeinheit ist; sie ist ebenso das Werk und einfaches Resultat, aus welchem dies, daß es aus ihrem Tun herkommt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Tuns."

ist jenes bereit, dieser seine ganze Besonderheit aufzuopfern; „es verhält sich negativ gegen seine eigenen Zwecke, seinen besonderen Inhalt und Dasein, und läßt sie verschwinden. Es ist der Heroismus des Dienstes —, die Tugend, welche das einzelne Sein dem Allgemeinen aufopfert, und dies dadurch ins Dasein bringt — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist" (328), es will m. a. W. alles aufopfern — nur sich selbst nicht. Hinter allem Opfer und allem Dienste bleibt das dienende und opfernde Selbst, das sich als das dienende und opfernde weiß. *Dieses* selbst geht nicht im Opfer auf, noch wird es in der Substanz aufgehoben. Nur im Tode im Dienste des Allgemeinen gibt es sich restlos hin und entäußert sich völlig seines Daseins; aber jene Entäußerung ist „selbst eine seiende, nicht eine ins Bewußtsein zurückkehrende" (329). „Die wahre Aufopferung des Daseins ist allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingibt, aber in dieser Entäußerung sich ebensosehr erhält" (ebenda).

Bleibt auf dieser Seite der Individualität ein im Hinterhalte steckender Rest, der nicht „in die Wesentlichkeit" tritt, so entspricht dem, daß auf der anderen Seite der Substanz die Staatsmacht ein Wesen bleibt, das nicht zur völligen Wirklichkeit gelangt. Es ist nämlich „noch nicht *ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewußtsein:* es ist nur ihr Gesetz oder ihr Ansicht, das gilt; sie hat noch keinen besonderen Willen" [1]). Da „das Ansich" so kein eigenes Organ hat, um sich selbst eine Verwirklichung zu geben, so geschieht seine Verwirklichung durch eben die Helden des Dienstes, bei denen, wie wir sahen, noch ein besonderer Wille, ein noch nicht aufgehobenes Fürsichsein im Hinterhalte blieb. Indem die Staatsmacht sich willenlos gegen den Rat dieser verhält, wird das Ansich notwendig durch ihr noch unüberwundenes Fürsich verkehrt, und die Auflösung der sittlichen Einheit dem Prinzip nach gegeben. Wir müssen aber noch ein wenig bei der Staatsmacht und dem edelmütigen Bewußtsein verweilen.

Hegel hat schon angedeutet, wodurch die Sittlichkeit des Staates sich von der „endlichen Sittlichkeit" des Reichs der Bildung unterscheiden wird — einerseits nämlich durch die restlose Hingabe des Selbsst, anderseits dadurch, daß der Staatsmacht *als solchen* ein betätigender Wille zukommt. „Dadurch, daß der abgeschiedene, innere Geist, *das Selbst als solches* hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eigenem Selbst erhoben" (320).

1) Was ihr fehlt, ist natürlich ein Monarch, *der den allgemeinen Staatszweck als solchen wollte.* In diesem Sinne war der erste Monarch Friedrich der Große; vgl. hierüber Ph. d. Wg. Lass. II. 918—30.

Nun diese völlige Entfremdung des Fürsichseins einerseits und dementsprechend diese Erhebung der Staatsmacht zu einem eigenen Selbst (d. h. die Verwirklichung des Geistes) erreicht schon das Reich der Bildung auf eine schattenhafte Weise in der Sprache. Denn die Sprache ist das, „worin die fürsichseiende Einzelheit des Selbstbewußtseins *als solche* in die Existenz tritt, so daß sie für Andere ist" (320). Im Dienste der Sprache, *der Schmeichelei*, gibt sie sich ohne Vorbehalt hin; *daher* gelangt die Staatsmacht dazu, „die Einzelheit auf ihre Spitze zu erheben" und sich in einem (der Sprache der Schmeichelei nach) unumschränkten Monarchen verwirklicht zu wissen. In der Sprache des Preises des Monarchen finden die Hofmänner nicht nur das Ansich, sondern das Fürsich des hingegebenen Selbstes wieder, finden ihre Individualität darin erfüllt, nicht nur ihr „Denken oder reines Bewußtsein" [1]). Und hierdurch zugleich bekommt die allgemeine Macht *sich selbst zu fühlen*, daß sie in der Person eines Einzelnen auf dem Thron sitzt, während „die Edeln sich als Zieraten um den Thron stellen, und dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist" (333).

In diesem von der Welt der Wirklichkeit abgeschlossenen Kreise der Sprache und der Schmeichelei ist es dem Reiche der Bildung gelungen, sich endlich von seiner zurückhaltenden Sprödigkeit zu befreien und zu einer wahren Verwirklichung des Geistes zu gelangen. Aber gerade in der Flucht vor seinem Schicksal kommt dieses am deutlichsten zum Vorschein. Denn die Einzelheit entäußert sich zwar als solche in der Sprache, aber auf eine abstrakte Weise; darin spüren wir die ganze Sprödigkeit der Einzelheit, daß sie sich eben auf eine nur abstrakte Weise hingibt und ihre Konkretheit und Wirklichkeit im Hinterhalte behält. Dieser Abstraktheit entspricht, daß auch der Monarch, trotz seines Glanzes und seiner „Unumschränktheit", kein adäquates Organ der Staatsmacht ist. In ihm bekommt diese sich zwar zu *fühlen*, aber keinen besonderen *Willen*, um sich durchzusetzen. Sie bleibt noch „willenlos gegen den Rat", und ihr Schicksal, dem Fürsichsein aufgeopfert zu sein, bleibt durch die Verwirklichung des Geistes in der Sprache wesentlich unverändert; „das edelmütige Bewußtsein, das Extrem des Fürsichseins erhält das Extrem der

1) Es ist ein kühner Gedanke Hegels, daß in einem Monarchen, im Gegensatz zu einer Aristokratie, z. B., der Untertan sein *Fürsichsein* befriedigt findet. In der Anschauung des Königs gewinnt das Volk eine beinahe *sinnliche* Befriedigung. Das wird im Alten Testament bestätigt. Wenn das jüdische Volk einen König verlangt statt der Richter, so wird das als ein Nachhängen des Fürsichseins verstanden, weil das Volk die Härte des bloßen Ansichs, das die Richter vertreten, nicht mehr aushielt. Im Reiche der Bildung, *weil* das Ansich des Allgemeinen das Fürsichsein nicht befriedigte, mußte es dem bloßen, einzelnen Fürsichsein aufgeopfert werden.

wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäußerte, zurück; die Macht des Staates ist auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erst wahrhaft betätigt; in seinem Fürsichsein hört sie auf, das träge Wesen, wie sie als Extrem des abstrakten Ansichseins erschien, zu sein."

Es ist die Schranke des edelmütigen Bewußtseins, das allgemeine Beste nicht als solches, sondern nur als Privatzweck wollen zu können. Hiermit aber wird das Ansichseiende dem Fürsichsein aufgeopfert, und die wesentliche Bestimmung der Staatsmacht schlägt unmittelbar in die entgegengesetzte des *Reichstums* um, oder, um es anschaulicher auszudrücken, der Monarch wird für die Edeln nicht mehr *das*, wofür sie ihr ganzes Dasein aufzuopfern haben, sondern lediglich zur Quelle der Befriedigung ihrer einzelnen Bedürfnisse. So zeigt sich auch in seinem Mittelpunkte die bezeichnende Unstetigkeit des ganzen Reichs der Bildung. Jedes schlägt in sein Gegenteil um; der König wird zum Patron und der Edelmann zum Klienten desselben.

Die Zerrissenheit des edelmütigen Bewußtseins bestand darin, daß es im Dienste der Staatsmacht wohl sein Ansichsein, nicht aber sein Fürsichsein befriedigt fand. Daher mußte die Staatsmacht zu diesem werden, das Fürsichsein des Dienenden zu befriedigen. Es zeigt sich aber, daß die Zerrissenheit des Dienenden dadurch keineswegs geheilt wird, sondern vielmehr zur absoluten Zerrissenheit wird. Denn er sieht jetzt nicht mehr sein Ansich nur, sondern sein eigenes Fürsich *außer sich selbst*, als Gegenstand nämlich und daher in fremder Gewalt. Er ist zu dieser Tiefe der Verworfenheit gekommen, sein eigenes Ich von einem anderen abhängig zu wissen; er ist unmittelbar in zwei Selbste entzweit, die doch absolut voneinander getrennt sind, denn es hängt von der Willkür des Patronen ab, daß er *sein eigenes Selbst* zu fühlen bekommt. Doch auch hier ist die Trennung nicht ganz absolut, sondern der Geist, der die Einheit des Selbst mit sich ist, schafft sich, wie überall in diesem Reiche, *in der Sprache* eine Verwirklichung. In der Sprache der (nunmehr unedel gewordenen) Schmeichelei einerseits tritt der Geist als die „wirkliche Mitte" hervor; darin bekommt der Patron sich selbst als das Selbst des Klienten zu fühlen. Diese Einheit aber ist sowohl einseitig als vorübergehend. Das Wichtige ist die ergänzende Einseitigkeit, daß das Selbst des Klienten sich gegen diese Verworfenheit empört, und sich in der Sprache der Empörung äußert. Darin erst bekommt er sich selbst *gegen* sein „gegenständliches" Selbst, als die absolut innere, *über* allem Äußeren und Inhaltlichen stehende Sichselbstgleichheit zu fühlen, und damit ist die Wahrheit des Reichs der Bildung erreicht, indem der Geist aus *allem* Gegenständlichen zu sich selbst zurück-

kehrt. Die ganze gegenständliche Wirklichkeit dieses Reichs ist eitel; das Schlechte schlägt in das Gute um und das Gute verkehrt sich unmittelbar in das Schlechte, und es gibt nichts, das nicht ebensogut das Entgegengesetzte seiner selbst wäre. Aber — und das ist das Wesentliche — diese absolute Verkehrtheit alles Wirklichen wird durchschaut und eingestanden, sogar verkündigt; die eigene Verworfenheit wird schamlos zugegeben; der Geist des leidenschaftslosen Beurteilens hat sich von jedem weltlichen (substantiellen) Interesse abgelöst, ist aber dafür mit jedem vertraut und sieht die Eitelkeit desselben ein. Die Wahrheit des „Menschen der Bildung" ist, m. a. W. zum „Man of the World" zu werden, der die Welt zynisch und geistreich zu beurteilen weiß. Es ist leicht für uns, den Wert dieses geistreichen Beurteilens zu gering zu schätzen [1]), denn wir leben noch unter dem Einfluß des moralischen Bewußtseins, das unmittelbar aus demselben entsprang, und sich daher diesem unmittelbar entgegensetzte; der Ausdruck „Weltmann" ist noch zu stark durch den Abscheu des protestantischen Gewissens gefärbt. In der Tat aber ist diese „Sprache der Zerrissenheit" die letzte Wahrheit des Reichs der Bildung. Hierin gibt sich der aus aller Gegenständlichkeit zu sich zurückgekehrte Geist eine (obwohl abstrakte und kraftlose) Wirklichkeit. Zwar war die Person auch das Sichsetzen des eigenen Ichs; aber die Person war noch weltfremd, sie *schloß aus sich* den ganzen Inhalt der fremden und unbekannten Welt aus; in der Sprache der Zerrissenheit hingegen drückt sich das Selbst aus, das mit der ganzen Welt vertraut und in jedem Winkel derselben zu Hause ist, das ihre ganze Eitelkeit durchschaut hat, und aus derselben zu sich selbst zurückgekehrt ist, m. a. W., das Selbst als die *reine Einsicht*.

Wir sind bei diesen zwei Welten — der Welt der Sittlichkeit und dem Reiche der Bildung — darum solange verblieben, weil sie einmal wichtige Stationen sind auf dem Wege der Entwicklung des Ichs, dann auch weil sie der oberflächlichen Betrachtung Hegels eigenem Staat so ähnlich erscheinen und weil es daher wichtig ist, einzusehen, worin Hegel selbst diesen Sittlichkeiten gegenüber das Unterscheidende der späteren Sittlichkeit des Staates setzte.

Diese beiden Welten gingen durch dieselbe Unfähigkeit zugrunde, daß die Einheit, die sie erreichten, nicht die Kraft hatte, das ganze Moment des Subjektiven in sich aufzunehmen; den beiden mangelte die Hingabe des einzelnen Ichs. Die Welt der Sittlichkeit war eine natürliche, die ihre Einheit nicht daraus gewann, daß das Subjektive in die Einheit mit der

1) In einer seiner Jugendschriften hat Hegel in diesem *ésprit* (ésprit heißt eben Geist), dieser Kraft die sich scheinbar entgegengesetzten Dinge zusammenzubringen, das Vorbild der Dialektik selbst gesehen.

Substanz eingegangen wäre, sondern nur daraus, daß es überhaupt noch nicht aus dieser Einheit zu sich selbst gekommen war. Im Reiche der Bildung steht das Selbst zwar zuerst von der Substanz getrennt, und geht bewußt in die Einheit mit derselben ein, aber *nicht das ganze Selbst.* Wir sahen am Anfang wie das Bewußtsein sich teilte in das wirkliche und das reine Bewußtsein (oder den Glauben); nun es war *nur jenes*, das überhaupt in die gegenüberstehende substantielle Welt überging, um sich ihrer zu bemächtigen und sich dieser gemäß zu bilden. Der Glaube blieb im Hinterhalte gegenüber dieser Tätigkeit. Darin ist der Grundfehler des Reichs der Bildung zu finden: das „Subjektive" ist *nicht* darin völlig aufgehoben und aufbewahrt, die Individualität hat sich nicht restlos und ohne Vorbehalt hingegeben, *es fehlt der objektiven Sittlichkeit die absolute Grundlage der Religion.* Darum ist die Welt wesentlich ein Profanes, gegen welches das religiöse Gewissen im Hinterhalte bleibt, gegen welches daher das Selbstbewußtsein sich als die „wirkliche Macht desselben weiß". (Das Subjektive als Schicksal des Geistes!) Wenn wir uns noch einmal auf die Bestätigung der „Philosophie der Weltgeschichte" berufen [1]), können wir vielleicht sagen, daß für Hegel das Reich der Bildung die höchste Form der Sittlichkeit darstellt, *deren ein noch katholisches Volk fähig ist*; denn solange, wie im Katholizismus, die Religion irgendwie *materiell* bleibt, d. h. noch in Äußerlichkeiten, in *Inhalten*, in der Erfüllung besonderer Pflichten und Riten sein Wesen setzt, so lange bleibt das Selbst entzweit. Der Geist kann sich nicht als Ganzes der sittlichen Einheit hingeben, denn es bleibt neben den sittlichen Pflichten eine besondere Reihe religiöser Pflichten, die in keinem Verhältnis zu jenen stehen; der Mensch muß sich vielmehr „durch Opfer, Abgaben u. dgl. an die Kirche die Zulassung erkaufen, sich auf solche weltliche Weise betätigen zu dürfen" (Ph. d. Wg. Lass. II, 911). Der „abgeschiedene Geist" der Religion bleibt, wie wir sahen, durch diese Trennung ebenso gelähmt; so getrennt, ist er keine Religion mehr, sondern ein Glauben, der zu einem Aberglauben werden muß. Erst wenn die Religion sich, wie die Lutherische, zum rein Geistigen, zur absoluten Form gereinigt hat, erst dann kann der Geist in seiner Totalität und ohne Vorbehalt in die sittliche Einheit eingehen, welche eben nichts anders ist, als die Einheit der absoluten Form mit dem absoluten Inhalt.

DIE VERSÖHNUNG DES GEISTES MIT SICH SELBST.

Der Geist als wirkliches Bewußtsein war die Einheit mit der geformten, gegliederten Wirklichkeit eingegangen, der abgeschiedene Geist hingegen

1) Insbesondere (Lass.) II, S. 910—15.

bei sich selbst geblieben, als Glauben; solange war keine Versöhnung zwischen den beiden möglich. Sie standen einander vielmehr starr gegenüber, als das weltliche und das religiöse Bewußtsein. Jetzt aber ist das wirkliche Bewußtsein aus der Welt zu sich selbst zurückgekehrt als die reine Einsicht [1]).

Damit ist nun einerseits, indem das wirkliche Bewußtsein zu einer gleichen *Einfachheit* mit dem reinen Bewußtsein gelangt, der Gegensatz zwischen den beiden auf die äußerste Spitze getrieben (als der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, der „Streit zwischen Glauben und Wissen", welcher sich im englischen Denken z. B. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fortschleppte als der der „Religion and Science"), damit ist aber zugleich die Möglichkeit der Versöhnung erst gegeben, welche in dem moralischen Bewußtsein geschieht, indem jedes das andere als mit ihm identisch erkennt. Diesem Kampf und dieser Versöhnung gilt es jetzt kurz zuzusehen.

DAS MORALISCHE BEWUSSTSEIN.

In der vorigen Gestalt hatte das Selbstbewußtsein sich gegenüber die gestaltete Wirklichkeit des Reichs der Bildung. Bis zu einem gewissen Grade hatten die zwei Seiten des Selbstbewußtseins und der Wirklichkeit einander durchdrungen, und insofern war der Geist, welcher eben dieses gegenseitige Durchdringen ist, vorhanden. Aber das Selbstbewußtsein war als reine Einsicht aus dieser gegliederten Welt zu sich selbst zurückgekehrt, und jene blieb ihm fremd gegenüberstehen — und zwar erst richtig fremd, denn ihre Gestalten und ihre Gliederungen sind jetzt in der Tat geistverlassen. Daher geht der Geist in der Aufklärung darauf hinaus, die toten Bestimmungen dieser Welt zu vertilgen, und rein aus sich, als diesem Einzelnen heraus, eine *einfache* Welt zu schaffen, welche eben deshalb keine fremde mehr sein könnte, sondern die unmittelbare Widerspiegelung des Selbst, worin dieses sich unmittelbar wiederfinden sollte; somit sollte mit einem Sprung die absolute Verwirklichung des Geistes, der Freiheit und der Sittlichkeit zustande kommen, indem der einzelne Wille sich als allgemeinen Willen aus sich heraussetzte, und so eine Bürgschaft dafür bekäme, daß er sich in der Welt wiederfinden sollte, dadurch, daß diese Welt nichts als eine aus ihm hervorgebrachte sein würde. Es ist der Ver-

1) Wir erlauben uns hier Hegels Worte aus Hegels Geist zu korrigieren: aus Phän. 241 erscheint es, als ob der aus der Welt der Bildung zurückgekehrte Geist sich auf unbegreifliche Weise sofort wieder spalte in den Glauben und die reine Einsicht. Es scheint aber aus dem Zusammenhang klar, daß der Glaube nichts anderes als der abgeschiedene Geist sein kann, der die Welt der Bildung überhaupt nie eingegangen, sondern im Hinterhalte geblieben ist.

nach, diese Welt hervorzubringen, der zugleich das Verdienst und das Schicksal der Aufklärung ist; denn es ist der Versuch, das rein Positive des Selbstbewußtseins, worin dieses *als solches* eine unmittelbare Befriedigung finden soll, herauszustellen. Es schlägt aber das rein Positive unmittelbar in das rein Negative um, und der allgemeine Wille zeigt sich vielmehr als das, worin der einzelne Wille überhaupt untergeht; m. a. W. es gelingt der Aufklärung überhaupt nicht eine *Welt* zu schaffen. Die Identität des Einzel- mit dem allgemeinen Willen wird durch keine Gliederung, keine Organisation des Daseins vermittelt, sondern ist die unmittelbare Identität, welche vom absoluten Unterschied nicht zu unterscheiden ist. Die Affirmation des einzelnen in dem allgemeinen Willen zeigt sich vielmehr als die leere Negation desselben — „der bedeutungslose Tod" — „ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers" — „der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat".

Zu einem solchen Resultate kommt der „herrliche Sonnenaufgang": einerseits statt einer Welt „die die Anarchie zu konstituieren versuchende Anarchie", anderseits statt der Befriedigung des einzelnen Willen als solchen seine einfache Vernichtung.

Und doch ist nicht alles gescheitert. Es bleibt die unmittelbare Einheit des einzelnen und des allgemeinen Willen — zwar nicht wie die Aufklärung sie gedacht (oder vielmehr sich vorgestellt) hatte, als die konkrete Einheit des Individuums und der Welt — (wir hatten vielmehr gesehen, wie die Welt zum Chaos geworden und das Individuum untergegangen ist) — aber wenigstens als die abstrakte Einheit der „marklosen Schatten" beider Seiten — des allgemeinen Willens als des Schattens einer Welt und des „Einzelwillens" als des Schattens eines Individuums. Auch hier erfährt das Bewußtsein gerade das Gegenteil dessen, was es gemeint hatte. „Für es verwandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung, sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstrakte Sein oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Wille selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobene Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist" (386). Das Bewußtsein der Aufklärung hatte die Einheit so gedacht, daß der allgemeine Wille dem Einzelwillen als *natürlichen* absolut gemäß würde. Aber in dem Schrecken geht der Einzelne als *Natürliches*, als Mensch von diesem oder jenem besonderen Charakter „bedeutungslos" unter, und es stellt sich heraus, daß es eine „aufgehobene Unmittelbarkeit" oder der

Wille ist, nachdem er sich von *jeder* Besonderheit und von allem Natürlichen gereinigt hat, der zur Einheit mit dem allgemeinen Willen gelangt.

Diese Einheit ist das moralische Selbstbewußtsein; es ist eine absolute Einheit, denn der allgemeine Wille *ist* eben nichts anderes als die „aufgehobene Unmittelbarkeit", der von jeder Besonderheit gereinigte Wille, und der einzelne Wille seinerseits ist, insofern er moralisch ist, d. h. insofern er diese Einheit verwirklicht, nichts anderes als das Wollen des rein Allgemeinen. Und diese Einheit ist nicht nur für uns oder an sich (wie die Einheit der Substanz und des Individuums in den früheren Welten der Sittlichkeit und der Bildung), sondern das Selbstbewußtsein weiß sich als allgemein und seinen Willen als mit dem Allgemeinen identisch. „Es ist über den Gegensatz des Bewußtseins selbst Meister geworden" (388). „Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dies Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt."

Es könnte tatsächlich erscheinen, als ob in dieser Einheit der Geist in seiner adäquaten Form vorhanden wäre, und das meint allerdings das moralische Selbstbewußtsein selbst. Es liegt aber darin ein tiefer Widerspruch, welcher in der vorher erwähnten Abstraktheit wurzelt, daß die Moralität nämlich die Einheit des Schattens einer Welt mit dem Schatten eines Individuums ist. Solange diese Einheit bei der Unwirklichkeit der Gesinnung, bei dem Denken der reinen Pflicht stehen bleibt, kommt dieser Widerspruch nicht zum Vorschein. Aber *daß* sie bei der Gesinnung stehen bleibt, ist selbst ein Widerspruch; denn es gehört zum Wesen des Willens zur Tat fortzuschreiten [1]); und im Tun und Handeln tritt der Widerspruch nicht mehr verborgen auf.

Wir wollen nicht Hegels berühmte Darstellung der Widersprüche des moralischen Selbstbewußtseins bis in die Einzelheiten hinein verfolgen. Es genügt im großen und ganzen einzusehen, wie alle aus jener ursprünglichen Abstraktheit hervorgehen. Das Selbstbewußtsein dachte dabei sich von der Welt frei zu machen („rein zu behalten"), muß aber (ebenso wie früher die Person) erfahren, daß es in der Tat vielmehr die Welt gegen sich freigelassen und sich dem „freien Inhalt" preisgegeben hat. Neben der Pflicht, die doch als alle Wirklichkeit (als „Substanz, Zweck und einziger Inhalt") gesetzt werden sollte, entsteht eine zweite unabhängige Wirklichkeit — „eine Natur überhaupt, deren Gesetze wie ihr Tun ihr selbst angehören als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewußtsein ist, wie dieses um sie" (390). *Neben* dem Willen des die reine Pflicht wollen-

1) Vgl. 391 „Das wirkliche moralische Bewußtsein ist ein handelndes; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität.", 401 „. . . die reine Pflicht wesentlich tätiges Bewußtsein".

den Subjekts entsteht die Sinnlichkeit, das „erscheinende Ich", das den Naturgesetzen gehorcht und gegen die selbergegebenen Gesetze des autonomen Ichs gleichgültig ist. Wie das moralische Selbstbewußtsein diesem freien Inhalt preisgegeben wird, kommt, wie gesagt, in der Handlung zum Vorschein: denn Handeln heißt, sich in die Welt der Wirklichkeit ausführen. Wie wäre das aber möglich, wenn die Gesetze dieser Welt in der Tat gegen die Moralität gleichgültig sind? Es muß also diese Gleichgültigkeit rückgängig gemacht werden, und eine Harmonie von Pflicht und Wirklichkeit postuliert werden, wodurch allerdings der Widerspruch entsteht, daß, während das Wesen der Pflicht es war, sich „rein von der Welt" zu behalten, ihre Wirklichkeit vielmehr darin besteht, gerade diese Reinheit aufzuheben. Von der anderen Seite entsteht der gleiche Widerspruch. Es war der moralischen Einheit wesentlich, daß sie „nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit" (392) zustande kam, der moralische Wille als solcher war das *alle* besondere Triebe vertilgende „reine Denken der Pflicht" (392). Aber wenn der Wille zum Handeln fortgehen will, so ist das Handeln nichts als das Realisieren der Triebe. Es muß also die zweite Harmonie von Pflicht und Glückseligkeit postuliert werden. Hiermit aber kommt ein gleicher Widerspruch zum Vorschein. Denn während das Wesen des moralischen Willens darin bestand, die Triebe schlechthin zu vernichten, zeigt sich die Wirklichkeit dieses Willens als die Befriedigung derselben — und zwar als die unmittelbare Befriedigung der Triebe *als solcher* [1]).

Wir wollen nicht bei jeder Vorstellung der moralischen Weltanschauung verweilen, sondern direkt zu der letzten fortgehen und zu dem grundsätzlichen Widerspruch, welcher alle anderen enthält (404—08). Auch dieser wurzelt in derselben ursprünglichen Abstraktheit des moralischen Willens; es ist der Widerspruch zwischen der Einfachheit (Reinheit) dieses Willens und der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Denn es ist das Wesen der Moralität, die Pflicht als rein Allgemeines zu wollen, aber die Wirklichkeit derselben, *besondere* Pflichten zu erfüllen. Aber gerade die Besonderheit ist das Unreine, Unheilige; es müssen also diese vielen Pflichten geheiligt werden durch die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers. Durch diese Vorstellung ist aber das Wesentlichste der ganzen moralischen Weltanschauung widerlegt; denn hierdurch wird dem freien Willen seine Autonomie abgesprochen. Es sollte das moralische Bewußtsein das Absolute sein, und „Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß". Jetzt aber

1) Gerade weil der moralische freie Wille absolut indifferent gegen die Triebe ist, hat er kein Prinzip der Auswahl unter denselben. Es ist daher schlechthin der Willkür anheimgegeben, *welche* Triebe jedesmal verwirklicht werden; es müssen nur *irgendwelche* befriedigt werden, so wird der Wille *der Triebhaftigkeit schlechthin* preisgegeben.

stellt es sich heraus, daß nur Gott die vielen Pflichten als die reine Pflicht sehen kann, d. h. daß die Moralität wesentlich in einem Anderen ist. Zu dieser Einsicht wird das Selbstbewußtsein in jedem Falle des konkreten Handelns gezwungen, „denn jeder Fall ist die Konkretheit vieler moralischen Beziehungen; . . . und indem die *bestimmte* (von mir in Schrägdruck) Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt und ihr Inhalt ist ein Teil des Zwecks, und die Moralität nicht rein" (406). „Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur affiziert ist" (ebenda). Nur Gott ist von der Beschränkung dieses Gegensatzes, *dieses negativen Verhältnisses zu einem Anderen* befreit, nur er also vermag einerseits die vielen Pflichten als die eine Pflicht einzusehen, anderseits die Moralität rein zu verwirklichen. Aber (und hier wird der Widerspruch zu seiner letzten Spitze getrieben), indem Gott von dieser Beschränkung befreit wird, indem er also in einem *positiven* Verhältnis zur Sinnlichkeit und Natur steht, hat er aufgehört, moralisch zu sein. Denn in dem negativen Verhältnis zur Sinnlichkeit und Natur bestand das Wesen der Moralität. Das moralische Bewußtsein war nichts als die aufgehobene Sinnlichkeit, der allgemeine Wille nichts als die verschwundene Unmittelbarkeit (386). So ist die Moralität dem unbedingten Widerspruch verfallen, sein Wesen und seine Wirklichkeit absolut getrennt zu sehen, indem dem moralischen Willen das Wesen ohne die Wirklichkeit zufällt Gott hingegen die Wirklichkeit ohne das Wesen.

Aus dieser Welt der Verstellung kehrt das Ich mit Abscheu zum drittenmal zu sich selbst zurück. Es kommt nämlich zum Bewußtsein, daß diese „Auseinanderstellung der Momente" der moralischen Weltanschauung eine Verstellung ist. Aber *gerade als dieses Bewußtsein* ist es zur unmittelbaren Versöhnung des Wesens und der Wirklichkeit oder zum Gewissen geworden. Das Gewissen ist die Wahrheit der Pflicht, und erst als Gewissen wird sie verwirklicht, denn erst als Gewissen wird sie zur Konkretheit des einmaligen Falles bestimmt. Diese Bestimmung geschieht aber durch keine Abstufungen der Allgemeinheit, sondern, sozusagen, mit einem Sprung. Das Gewissen hält das absolut Partikuläre, *diesen* Fall, mit dem absolut Allgemeinen, der Pflicht, in einer unmittelbaren Einheit zusammen. Es ist die reine Überzeugung, die Dieses (und das „Dieses" kehrt immer wieder) als das unbedingt Allgemeine selber sieht, d. h. nicht etwa als einen Inhalt der Pflicht, oder als ein von der Pflicht Gebotenes, — somit fiele es in die Vorstellungswelt der moralischen Weltanschauung zurück — sondern einfach als die Pflicht. Oder es ist „der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewisse Geist" (409).

DIE WIEDERVEREINIGUNG DES SUBJEKTIVEN MIT DEM OBJEKTIVEN.

Mit dem Gewissen sind wir am Ende unseres langen Weges angekommen. Als das Gewissen erst ist das subjektive Prinzip zu sich selbst gekommen und zur Wiedervereinigung mit dem Objektiven oder zur absoluten Sittlichkeit reif. (An diesem Punkt haben wir den Entwicklungsplan der Phänomenologie zu verlassen; wir werden später dahin zurückkehren.) Denn erst das Gewissen (im Gegensatz z. B. zur Willkür der Person) [1] ist die *absolute* Selbstbestimmung; die Person war nur der ausschließende Einzelwille, der so nur eine negative „Selbstbestimmung" erlangte, war aber in der Tat gerade von dem, was sie ausschloß, bestimmt. Das Gewissen hingegen ist der zu sich selbst zurückgekehrte allgemeine Wille, der gar nichts ausschließt, sondern alles umfaßt [2]; es ist die absolute Form des Wollens überhaupt. Aber es ist eben nur die absolute Form [3]; diese reine Überzeugung paßt gleich gut zu jedem Inhalt; und die nächstfolgende Stelle der Phänomenologie (408—34) zu der wir nachher werden zurückkommen müssen, beschäftigt sich damit, zu zeigen, wie das Gewissen, wenn es sich nicht nur als absolute Form sondern als überhaupt absolut setzen will, notwendig zu einer Heuchelei entartet.

Die absolute Form braucht zu ihrer Ergänzung den absoluten Inhalt; erst in der Einheit der Beiden ist der Geist, als Sittlichkeit, in seiner Wahrheit vorhanden. Darüber, wo dieser Inhalt zu finden sei, kann jetzt keine Frage mehr sein: der absolute Inhalt ist nämlich die „Substanz", die einst in der Welt der Sittlichkeit unmittelbar eins mit dem einzelnen Wollen war, und die, seitdem dieses sich von ihr losgelöst hat, immerhin die, obgleich entfremdete, Substanz desselben geblieben ist — die wirkliche gegenständliche Welt des Gesetzes, der Gewohnheit und der Sitte. In der „Welt der Sittlichkeit" wurde die Gewohnheit und Sitte (der *νόμος*) eben aus Gewohnheit und Sitte ausgeführt; es ist das Wesen der Sittlichkeit *des Staates*, daß ich dasselbe *nicht* aus Gewohnheit, sondern aus Überzeugung, „von der Wahrheit derselben durchdrungen" (Ph. d. R. 140, Zus.) tue. Darin besteht die Befriedigung der Rechte des Subjektiven.

1) Vgl. z. B. Phil. d. R. § 104. Hegel unterscheidet immer sehr genau zwei Sinne der Subjektivität: erstens ist sie „bloße Willkür", zweitens aber „die unendliche in sich seiende Zufälligkeit des Willens", oder das Gewissen als die reine Überzeugung. Nur in dem zweiten Sinne ist sie Moment der absoluten Sittlichkeit. Vgl. auch Ph. d. Wg. II, 747.

2) Darum sind die Personen wesentlich viele, das moralische Selbstbewußtsein wesentlich eins.

3) Für das Folgende vgl. insbesondere Phil. d. R., Abschnitt „Die Moralität": z. B. § 108. „Die Subjektivität ist nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das Formelle desselben aus". Vgl. ebenda Zusatz: „Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem, was ist, kommen kann."

III.

DIE BEDEUTUNG DER IN DER PHÄNOMENOLOGIE VOLLZOGENEN WENDUNG.

Dieser „Entwicklung des Subjektiven" haben wir nicht nur deshalb eine so ausführliche Betrachtung widmen müssen, weil sämtliche Hegelforscher darin übereinstimmen, daß hier ein entscheidender Wendepunkt der Entwicklung des Hegelschen Denkens zu merken ist, sondern auch weil Hegel selbst zu der Ansicht neigt, daß er seine ganze Schuldigkeit dem Subjektiven gegenüber durch diese Anerkennung erledigt hat. Von jetzt an begegnen wir immer häufiger in seinen Schriften den Behauptungen, daß die Sittlichkeit des Staates sich von der unmittelbaren Sittlichkeit darin unterscheidet, daß in jener das subjektive Prinzip („das Prinzip der modernen Welt") seine Rechte erhält, in dieser nicht. Kaum kommt er — wie Rosenzweig bemerkt — in der „Philosophie des Rechts" überhaupt dazu, von der antiken Sittlichkeit und (insbesondere) von der Ethik Platos zu reden, ohne gleich darauf das mangelnde Prinzip der Subjektivität zu erwähnen, durch welches diese unmittelbare Form der Sittlichkeit gekennzeichnet ist.

Wir haben versucht, dieser Wandlung eine volle Anerkennung zu gewähren, und es wäre in der Tat eine verzweifelte Paradoxie, wenn man leugnen würde, daß Hegel, indem er „den Staat" an die Stelle „des Volkes" als die Verwirklichung der absoluten Sittlichkeit setzt, einen erheblichen Schritt dazu getan hat, die Unmittelbarkeit, mit welcher jener Begriff behaftet war, aufzuheben. Durch diese Anerkennung werden wir unmittelbar vor die Frage gestellt, deren Antwort das eigentliche Thema dieser Abhandlung abschließen wird, vor die Frage nämlich, ob die Problematik, die wir in dem ersten Teil betrachtet haben, durch diese Anerkennung gelöst wird; denn, wie es uns damals schien, beruhte diese ganze Problematik gerade auf der Vernachlässigung des Subjektiven.

Allerdings werden wir, wenn wir diese Frage mit „nein" beantworten müssen, fast unwillkürlich über die Grenzen der Fragestellung hinaus ge-

zogen werden, um wenigstens andeutungsweise zu zeigen, wie sich diese Problematik in den späteren Werken wiederholt; aber vorläufig halten wir uns an die beschränkte Aufgabe, zu zeigen, wie das Ergebnis unseres zweiten Teils in Beziehung mit dem unseres ersten zu bringen ist.

Wir müssen hier eine unkritische Verfahrungsweise vermeiden, die bei vielen Hegelforschern gerade in diesem Zusammenhang üblich ist, und die in Hegels eigenen Worten allerdings eine gewisse Rechtfertigung findet. Es genügt nämlich nicht, den Ausdruck „subjektive Freiheit, das Prinzip der modernen Welt" als eine Art Schibboleth überall dort anzuwenden, wo eine beliebige Erscheinung dieser Welt zu begründen oder zu rechtfertigen ist. Ein gutes Beispiel für diese Verfahrungsweise findet sich im Buch von Löwenstein (a. a. O. S. 45): „Der moderne Staat ist auf der Gesinnung und dem freien Willen der Individuen gegründet. . . . *Daher* müssen im Staate die Freiheitsrechte anerkannt sein, Freiheit des Eigentums und der Person, Privatrecht, Freiheit der Gewerbe, Glaubensfreiheit, Pressefreiheit und freier Zutritt zu allen Staatsämtern usw."

Man sieht: wir sind mit einem Schritt über alle Schwierigkeiten hinausgelangt, und haben die ganze Problematik der früheren, veralteten Systeme ein für allemal hinter uns gelassen [1]), indem wir erst durch diese ans Wun-

1) Diese unkritische Verfahrungsweise hängt in der Tat sehr eng mit der andern Tendenz zusammen, die Jenaer Systeme aus dem eigentlichen Entwicklungsgang des Hegelschen Denkens ausschalten zu wollen, als ob Hegel in den Jahren 1801–05 einen Seitenweg eingeschlagen hätte; als ob man die mit der Phänomenologie anhebende Periode des Hegelschen Denkens nur dadurch verständlich machen könnte, daß man gerade über diese inzwischen entstandenen Systemsversuche hinwegsähe, und jene unmittelbar an die Jugendschriften, höchstens an die Reichsverfassungsschrift, anknüpfte. Wir haben schon nebenbei bemerkt (s. S. 53 oben), daß diese Einstellung einer gewissen Rechtfertigung nicht entbehrt, aber uns kommt es ja darauf an, den Zusammenhang gerade der Jenaer Systeme mit der von der Phänomenologie ausgehenden Denkrichtung klarzumachen; und es läßt sich nicht leugnen, daß an diesem Punkte eine gewisse Schlaffheit des Denkens überall bei den Hegelforschern zu spüren ist. Es wäre vielleicht an dieser Stelle angebracht, diese Behauptung durch ein zweites Beispiel zu bestätigen. So schreibt Metzger (a. a. O. S. 344), es sei „auffallend, wie scharf die Kluft ist, die zwischen dem ‚Staat' dieser Verfassungsschrift und dem ‚Volke' des Jenaer ‚Systems der Sittlichkeit' besteht". „Aus dieser Jugendstudie (d. h. der Reichsverfassungsschrift) stammen eben diejenigen Momente, welche den ‚Staat' der Reifezeit vom ‚Volke' des Jenaer Systems unterscheiden: einmal der Terminus ‚Staat', sodann eine Reihe konstituierende Faktoren, wie das monarchische Prinzip, das Prinzip der Repräsentation, die organische ‚Gliederung' des Ganzen in eine Vielzahl autonomen Sonderkreise, überhaupt endlich die Orientierung der Staatsidee am Großstaat der Europäischen Gegenwart." Eine sonderbare Mischung von Wahrem und Falschem! Daß es grundsätzlich irrtümlich ist, eine „Kluft" zwischen der Reichsverfassungsschrift und dem „System der Sittlichkeit" sehen zu wollen, haben wir schon zu beweisen versucht. Daß das monarchische Prinzip aus der Reichsverfassungsschrift nach-

derbare grenzende Wandlung ans klare Tageslicht herausgetreten sind. Und doch bleibt ein Mißbehagen zurück; denn für uns kommt alles auf das „Daher" an, und es ist doch nicht unmittelbar einzusehen, wie der Schluß aus dem Vordersatze zu ziehen ist. Löwenstein fährt fort, über „*die* Freiheitsrechte" zu sprechen, als ob das ein ganz bestimmter und unzweideutiger Begriff wäre; aber wir wissen, daß es zwei verschiedene Freiheiten geben kann, von denen die eine in eigentlichem Sinne keine Freiheit ist, sondern „gleich der empirischen gemeinen Notwendigkeit".

Um aus dieser ganzen Verwirrung herauszukommen, müssen wir uns einmal ganz scharf die Fragen stellen: Was ist eigentlich in dieser Entwicklung des Subjektiven geschehen? Wie unterscheidet sich die vermittelte Sittlichkeit des Staates von der unmittelbaren der *πόλις*? *Welche* „Freiheitsrechte" kommen durch diese Entwicklung dem Begriff des Staates notwendig zu? Um diese Frage klar und unzweideutig beantworten zu können, müssen wir etwas zurückgreifen.

Der subjektive Wille als solcher, der Wille, wie er auf der Stufe des subjektiven Geistes vorkommt, ist der bloß natürliche, triebhafte, absolut willkürliche Wille: er ist bloß subjektiv, insofern er nichts Vernünftiges, d. h. an sich Geltendes, *Allgemeines* will, sondern das Besondere *als solches*; insofern er nur diesen unmittelbaren Trieb dieses Augenblicks befriedigen will.

Der moralische Wille hingegen ist die einfache Negation dieser Subjektivität; er will eben nichts Besonderes, sondern das schlechthin Vernünftige oder Objektive, das absolut Gute. Nun war es gerade Hegels Verdienst, bewiesen zu haben, daß das (in diesem Sinne) schlechthin Objektive nichts anderes als das schlechthin Subjektive ist; denn indem der moralische Wille sich von *allem* Besonderen gereinigt hat, hat er sich zugleich zur reinen *inhaltslosen* Form des Wollens geläutert, muß sich also einen Inhalt aus der eben abgeschiedenen Besonderheit (Sinnlichkeit) ohne jegliches Prinzip herausgreifen. In diesem Sinne setzt Hegel den moralischen Willen als mit dem subjektiven Willen identisch; denn die reine Form wollen heißt

---

träglich übernommen worden sei, ist eine falsche Behauptung; es entspringt im Gegenteil, wie Rosenzweig gesehen hat, direkt aus dem Begriffe der Priestergreise des „Systems der Sittlichkeit", während es noch in der Reichsverfassungsschrift als für den Staatsbegriff gleichgültig angesehen wird, „ob das Gewalthabende einer oder mehrere, ob dieser eine oder die mehreren zu dieser Majestät geboren oder gewählt werden" (von Metzger selbst angeführt! a. a. O. S. 341). Metzger unterschätzt, wie andere das getan haben die Bedeutung des monarchischen Prinzips für den Hegelschen Staatsbegriff. Was die Repräsentation betrifft, haben wir schon zu beweisen versucht (s. S. 15—16 oben), daß dieser Gedanke bei Hegel nirgends sehr ernst zu nehmen sei.

in der Tat das absolut Besondere wollen[1]). Erst als sittliches Wollen erzielt der moralische Wille seine eigentliche Bestimmung, d. h. das an und für sich Allgemeine, Objektive zu wollen; denn das sittliche Wollen ist das Wollen eben nicht eines willkürlich herausgegriffenen Inhalts, sondern einer an und für sich vernünftigen objektiven Ordnung, oder das Wollen des Gesetzes. Sofern er also zugleich sittlich ist, entgeht er dem Schicksal der *bloßen* Subjektivität; er ist zwar als Wille noch subjektiv, aber jetzt als das subjektive Moment der sittlichen Einheit, als der lebendige und belebende Saft des Gesetzes und der objektiven Ordnung, hat er die wahre Subjektivität erlangt (oder „die unendliche, in sich seiende Zufälligkeit des Willens". Phil. d. R. § 104).

Aber er bewahrt diese wahre Subjektivität nur, solange er die vernünftige Ordnung, das Gesetz, zum alleinigen, zum „absoluten Inhalt" hat; sobald er über das Gesetz hinausgehen will, sobald er in eine Lage kommt, wo weder Gesetz noch Gewohnheit noch Sitte mehr den Inhalt seines Wollens bestimmen, so ist er wieder, genau wie der abstrakte moralische Wille (zu welchem er vielmehr dadurch geworden ist), auf den absolut willkürlich subjektiv bestimmten Inhalt verwiesen, und ist der schlechten Subjektivität der Willkür verfallen. Es bleiben also, trotz der oben erwähnten Identifizierung des moralischen mit dem subjektiven Willen, immerhin zwei Subjektivitäten[2]): die erste, die wahre, ist der moralische Wille, insofern er das objektiv Vernünftige will, die zweite, die schlechte, ist eben die von dem moralischen Willen verworfene Sinnlichkeit, mit der der moralische Wille, *insofern er nicht das Gesetz will*, identisch wird.

Die Sittlichkeit ist die Einheit des moralischen Willens und des Gesetzes — des moralischen Willens, weil erst dieser Wille sich zur Möglichkeit erhoben hat, das Gesetz als solches (ohne subjektive Zutat oder Verkehrung) zu wollen; des Gesetzes, weil nur dieses zugleich konkret und allgemein ist.

Als die unmittelbare Verwirklichung gerade dieser Einheit sieht Hegel die griechische Sittlichkeit an. Der sittliche Wille dieser Welt hat, obwohl unbewußt, den wesentlichen Charakter des moralischen Willens; er hat sich nämlich zur Fähigkeit erhoben, das Allgemeine rein als solches, das Gesetz ohne Zutat oder Verkehrung zu wollen — oder er hat sich vielmehr eben *nicht* dazu *erhoben*, denn darin besteht seine Unmittelbarkeit und die

1) Diese Gleichsetzung kommt bei Hegel schon im Naturrechtsaufsatze vor; und entwickelt sich endlich zu der berühmten Identifizierung des moralischen und des bösen Willens in der Philosophie des Rechts.

2) „Subjektivität gibt es in zweierlei Weise: die eine ist Partikularität, Willkür, die andere wahrhafte, innere Subjektivität." Ph. d. Wg. II 747.

Notwendigkeit, daß er und seine ganze Welt zugrunde gehen, sondern er ist von den Göttern mit dieser unschuldigen Reinheit der wahren Subjektivität begabt worden. Er hat nicht diese Reinheit erst durch die Bekämpfung der schlechten, „natürlichen" Subjektivität zu *erringen*, denn die wahre Subjektivität ist ihm eben natürlich; „sein Sein ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören" (Phän. 306). Konsequent kommt er hervor, sobald die sittlichen Gesetze durch ihre gegenseitige Kollision zerbrochen sind, eben nicht als der „natürliche" subjektive Wille, sondern als der „marklose Schatten" oder die reine Form des Wollens. Er verfällt in der nächsten Gestalt dem unvermeidlichen Schicksal des abstrakten moralischen Willens, indem er sich als Person einen schlechthin zufälligen Inhalt gibt und so zum schlechten Subjektiven wird. Wir brauchen nicht den ganzen Prozeß seiner Entwicklung wieder von neuem zu verfolgen; es genügt daran zu erinnern, daß er als *selbstbewußter* moralischer Wille dazu kommt, wieder die Einheit mit dem Gesetze einzugehen und dadurch die zweite (vermittelte) Gestalt der Sittlichkeit hervorbringt.

Nun welches sind die Rechte des Subjektiven, die in dieser zweiten (im Gegensatz zur unmittelbaren) Form der Sittlichkeit gewährt werden müssen? *Eben das Recht des seiner selbst bewußt gewordenen moralischen Willens — nämlich das Recht der Einsicht.*

Es ist das absolute Recht des moralischen Willens [1]), daß ihm *nicht* die unendlichen, zufälligen Resultate seiner Handlung zugerechnet werden sollen, sondern nur das, was in seinem Vorsatz beim Handeln lag. Freilich findet man, daß dieser Anspruch, wie alle Ansprüche des moralischen Willens, auf der Stufe der Moralität sich selbst widerspricht. Denn in der einfachen strukturlosen Welt des moralischen Selbstbewußtseins sind *alle* Folgen einer Tat zufällig und unvorsehbar, und so kommt es, daß die grundsätzliche Kategorie der moralischen Welt, die der Zurechnung, gerade in dieser Welt unanwendbar ist, und daß das wesentliche Recht des moralischen Willens, das der Einsicht, gerade auf dieser Stufe nicht gewährt werden kann. Die Sittlichkeit ist die Wahrheit der Moralität; auf *dieser* Stufe wird daher das Recht der Einsicht völlig bewährt; die sittliche Handlung hat eben keine zufälligen Folgen, *denn sie ist das Wollen des Gesetzes als solchen*. Das Recht der Einsicht reduziert sich daher auf dieser Stufe zu dem Recht (welches zugleich Pflicht ist), das Gesetz (Verfassung, Gewohnheit und Sitte) zu kennen [2]), oder, um es gleich vorweg zu sagen, zu

1) Für das Folgende siehe Phil. d. R. §§ 115—18; insbesondere § 117 Zusatz.

2) Siehe Phil. d. R. § 132 „Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde". Ebenda Anm.: „Durch die

dem Recht auf Bildung. Aus dieser Entwicklung des Subjektiven sind also eben nicht alle möglichen „Freiheitsrechte" deduzierbar, sondern allein das Recht, das Gesetz zu kennen; und die Institutionen, die die moderne von der antiken Sittlichkeit unterscheiden, sind eben die, die den Zweck haben, dieses Recht zu befriedigen.

Diese Institutionen sind Redefreiheit, Pressefreiheit und vor allem das (für die moderne Welt bezeichnende) Repräsentativsystem; denn nur dadurch, daß er den allgemeinen Angelegenheiten beiwohnen und sie besprechen darf, kann der einzelne Bürger überhaupt dazu kommen, dieses (konkrete) Allgemeine zu *wollen*. Nachher werden wir dazu kommen müssen, zu zeigen, daß Hegel, indem er diese Einrichtungen *nur* als Erziehungsinstitutionen [1]) erfaßt, nur *ein* (freilich wesentliches) Moment derselben begriffen hat, ihre wahre Natur aber gänzlich verkannt hat; vielleicht muß man sogar weiter folgern, daß Hegel, indem er den Staat *nur* als Bildung erfaßt, die Natur desselben ebenso verkennt. Vorläufig müssen wir davon absehen; wir haben unseren unmittelbaren Zweck erreicht, nämlich den, zu zeigen, durch welche Einrichtungen die moderne Sittlichkeit die Ansprüche der (wahren) Subjektivität befriedigt und sich dadurch von der antiken unterscheidet. Das Wesentliche des Unterschiedes können wir am schärfsten mit Hegels eigenen Worten wiedergeben: Phil. d. R. § 140 Zus.: „Es ist allerdings nicht gleichgültig, ob ich etwas aus Gewohnheit und Sitte oder von der Wahrheit desselben durchdrungen tue." Freilich ist es nicht gleichgültig, denn damit wird die Autonomie des moralischen Subjekts ausdrücklich anerkannt und zugleich der mächtige Schritt getan, durch welchen Hegel ein und für allemal aus der ganzen Sphäre der „gefühlsmäßigen" „ästhetischen" Romantik in das klare Tageslicht des Begriffs emporgestiegen ist. Er *will* nicht mehr in der romantischen Unmittelbarkeit oder „Ursprünglichkeit" der „schönen Sittlichkeit" zurückbleiben. Der Unterschied zwischen den späteren und den früheren (Jenaer) Systemen, der auf die in der Phänomenologie vollzogene Wandlung zurückzuführen ist, ist allgemein (und richtig) dadurch bezeichnet worden, daß von jetzt an der Begriff des „Volks" als der Verwirklichung der Sittlich-

---

Öffentlichkeit der Gesetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Recht der Einsicht die formelle Seite und die Zufälligkeit für das Subjekt, welche dies Recht auf dem dermaligen Standpunkte noch hat."

1) Vgl. Löwenstein a. a. O. S. 47. „Neuerdings ist gerade hervorgehoben worden, wie Hegel den Parlamentarismus mit dem Erziehungsgedanken verknüpft und das Problem der Erziehung und Bildung der öffentlichen Meinung erfaßt hat." Das ist aber viel zu schwach ausgedrückt; die Tatsache ist, daß der „Erziehungsgedanke" für Hegel geradezu das Wesen des Parlamentarismus ausmacht.

keit durch den des „Staates" ersetzt wird. Diesen Unterschied wollen wir keineswegs leugnen; wir protestieren nur dagegen, daß aus dem so begründeten „Recht der Überzeugung" alle denkbaren Freiheitsrechte ohne weiteres abgeleitet werden.

Es läßt sich nicht mehr verschweigen, daß dieser Protest zugleich ein Protest gegen Hegel selbst sein muß. Denn es werden (hierfür brauchen wir wohl keine Beweise anzuführen) in der Philosophie des Rechts, z. B. neben den oben deduzierten Rechten des Gewissens allerlei andere Rechte des Subjektiven (wie z. B. Freiheit des Eigentums, Erwerbsfreiheit und insbesondere Freiheit der Berufswahl) als für den modernen Staat gegenüber dem antiken bezeichnend aufgestellt, die sich gar nicht aus dem Prinzip der wahren Subjektivität ableiten lassen. Wir sehen vielmehr, wenn wir diese neuen Freiheiten zusammenfassen, daß ein *wesentlicher* Unterschied zwischen *diesen* Freiheiten, *diesen* Rechten des Subjektiven und den oben gerechtfertigten Freiheiten und Rechten besteht. Wir können den Unterschied vielleicht so am besten herausheben: die Freiheiten der „wahren" Subjektivität sind *Bedingungen* für die Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine, welche die Sittlichkeit ist, diese anderen Freiheiten sind *Beschränkungen* dieser Hingabe; das Recht der Einsicht ist das Recht, das Gesetz *in seiner ganzen Bestimmtheit* unter völliger Ausschaltung des Zufälligen zu wissen; *diese* Rechte des Subjektiven sind das Recht, „gerade in der Unbestimmtheit des Gesetzes Ellbogenfreiheit für die Willkür zu haben", sind m. a. W. das Recht der *schlechten* Subjektivität. Wir können vielleicht am treffendsten jene als die staatlichen Freiheiten, diese als die Freiheiten der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnen. Und diese Bezeichnung erinnert zugleich daran, daß wir trotz der „Wandlung" des Hegelschen Denkens wieder auf die alte Schwierigkeit gestoßen sind, die uns als der Dualismus (oder die *unbegründete* Zweiheit) der Staatssphären in dem ersten Teil beschäftigt hat. Aber wir wollen noch nicht an die Ergebnisse des ersten Teils anknüpfen.

HEGELS BILD DER GRIECHISCHEN SITTLICHKEIT.

Wir wollen uns vielmehr fragen, woher es kam, daß das Prinzip der Subjektivität, das aus der konkreten Sittlichkeit der Polis hervorbrach, doch nur die Hälfte der Ansprüche des Subjektiven zu begründen vermag.

Wir antworten am kürzesten und am treffendsten, indem wir sagen: Weil nur der zweite Leitfaden (s. S. 52 oben) *und nicht der erste* entwickelt wurde. Polyneikes und der lebenskräftige Jüngling stellten ein Element des Subjektiven dar, das eben nicht in der „der Einzelheit abgestorbenen"

Antigone zur Geltung kam, das Element nämlich der aus dem moralischen Willen ausgeschlossenen Sinnlichkeit oder der schlechten gegen die wahre Subjektivität. Die Gestalt, die aus der ursprünglichen Unmittelbarkeit hervorbrach, war die „schöne Seele" und *nicht* das „geistig begabte Tier". Zwar hatte Hegel die beiden gleichgesetzt und hatte gezeigt, wie die reine Subjektivität des marklosen Schattens in die bloße Natürlichkeit der zufällig bestimmten Person übergehen mußte. Aber dem Prinzip der schlechten Subjektivität wird, wie wir sehen werden, durch diese nachträgliche Genugtuung keine Genüge geleistet, und es mangelt in der Tat Hegels gesamtem Bild der griechischen Sittlichkeit *auch als ein in der Unmittelbarkeit derselben eingeschlossenes und erst nachher zu sich selbst kommendes Moment*, das Prinzip der schlechten Subjektivität.

Dieser Mangel ist für unser Thema so wesentlich [1]), daß wir darauf werden näher eingehen müssen. Wenn wir das historische Bild der griechischen Verfallszeit betrachten, so sehen wir, daß Hegel eine Seite derselben vortrefflich begriffen hat: In seiner Schilderung hat der sittliche Mensch, nachdem er von der sittlichen *Substanz* getrennt worden ist, die Realität seiner Sittlichkeit verloren und „die Unwirklichkeit, die Gesinnung erreicht". In diesem Bild erkennen wir den sich von der ihm unangemessenen Realität zurückziehenden Philosophen, der für die griechische Dekadenz bezeichnend ist. Aber es ist einseitig; Hegel übernahm sein Bild von dieser Periode aus Plato, ohne es durch Demosthenes zu ergänzen. Von diesem hätte er lernen können, daß der skrupellose Politiker und der kluge Kaufmann für diese Zeit ebenso charakteristisch waren, daß sich auch eine *andere* (die schlechte) Subjektivität von der Einheit mit der Substanz in der Form des selbstsüchtigen Handelns und der ungebändigten Parteipolitik losgesagt hatte. Es ist nicht zufällig, daß die schlechte Subjektivität sich gerade in diesen zwei Gebieten zeigt. Denn, wie wir gesagt haben, ist die Subjektivität für Hegel eine schlechte, insofern sie sich nicht mit einem „objektiven" Inhalt deckt, insofern sie nicht das Gesetz zum alleinigen Inhalt hat. Nun ist es gerade das Wesen des Privathandels, *unter* der Bestimmung des öffentlichen Gesetzes zu liegen, und es ist eben die Bestimmung der Politik, daß sie darauf ausgeht, das öffentliche Gesetz zu ändern, und so gewissermaßen *über* demselben steht.

Wir haben am Anfang unseres zweiten Teils die Ansätze bei Hegel betrachtet, dieses Moment der schlechten Subjektivität in der „sittlichen Welt" an dem Gegensatze von Familie und Gemeinwesen zu erkennen, und

1) Denn es wird wohl dem Leser nicht entgehen, daß das, was in unserem ersten Teil als „das Subjektive" vorkam, nichts anderes als das Prinzip der *schlechten* Subjektivität war.

dieses Prinzip (als von dem Jüngling vertreten) aus der Unmittelbarkeit derselben zu entwickeln. Wenn *dieses* Prinzip eine weitere Entwicklung erfahren hätte, so wären vielleicht die „Freiheiten der Bürgerlichen Gesellschaft" aus ihm ableitbar gewesen. Aber wir haben gesehen, daß die Ansätze in der Phänomenologie eben nur Ansätze geblieben sind.

Wie dieser Leitfaden aus der späteren Darstellung wegfiel [1]), haben wir oben gezeigt; wir haben uns jetzt klarzumachen, daß er verschwinden *mußte*, weil er der ganzen, tief eingewurzelten Vorstellung Hegels von der griechischen Sittlichkeit fremd war [2]). Das schlechte Subjektive konnte sich deshalb nicht aus der Unmittelbarkeit der Polis entwickeln, weil es niemals als unbewußtes, untergeordnetes Moment dieser Unmittelbarkeit begriffen worden war. Hegel hatte die „sittliche Welt" von vornherein abstrakt erfaßt, nicht als die unmittelbare Einheit der Substanz mit der (wahren und schlechten, d. h. ganzen) Subjektivität, sondern als die Einheit derselben allein mit der wahren Subjektivität. Es ist eben der Begriff der „schönen Sittlichkeit", die unmittelbare Einheit des Gesetzes und *des moralischen Willens* zu sein [3]).

Dem Kenner der Jugendschriften wird zunächst diese Behauptung nicht ganz fremd vorkommen, denn die Jugendschriften legen ein wertvolles Zeugnis dafür ab, daß es dem jungen Hegel sehr nahe lag, den kantischen moralischen Willen in allerlei sehr unkantische Zustände hineinzudenken: vgl. Metzger a. a. O. S. 317 „Im ‚Leben Jesu' (1795) will er in Jesu Lehre nichts als ‚die Aussprüche einer reinen Moral' finden, und übersetzt dem

---

1) Der marklose Schatten, nicht der Jüngling wird weiter entwickelt; aus der Ph. d. Wg. ist der Gegensatz von Familie und Gemeinwesen und der Gedanke des *Unterirdischen* verschwunden, während das „göttliche Gesetz" bleibt.

2) Auch das Bild der Familienintrigue, worin dieser zweite Leitfaden gipfelt, erinnert mehr an die Verfallzeit der französischen Monarchie als an die der griechischen Polis.

3) Hegels Begriff der griechischen Sittlichkeit läßt sich vielleicht am besten bezeichnen als die Einheit des Gesetzes mit dem *unbewußt moralischen* Willen. Es kann freilich als verkehrt erscheinen, von einem „unbewußt moralischen" Willen zu reden, da es dem moralischen Willen wesentlich ist, seiner selbst bewußt zu sein. In der Tat aber ist dies kein so schlechter Ausdruck für den Willen, den Hegel sich als das unmittelbare Wollen der Substanz vorstellt. Er hat den wesentlichen Charakter des moralischen Willens, das Gesetz (d. h. das Allgemeine) *als solches* zu wollen (ohne subjektive Zutat oder Verkehrung), was dem natürlichen subjektiven Willen offenbar nicht zukommt. Und, daß es dem Wesen des moralischen Willens entspricht, seiner selbst bewußt zu werden, das wird eben in der „Entwicklung des Subjektiven" dargestellt, welche nichts anderes ist als das Seinerselbstbewußtwerden des moralischen Willens — welches wiederum nur durch Kampf gegen die schlechte Subjektivität (die Sinnlichkeit) geschieht. Es war für Hegel gerade diese schlechte Subjektivität und daher dieser Kampf, welche der griechischen Sittlichkeit fehlten.

gemäß das Liebesevangelium einfach in die Denk- und Sprachweise der Kantischen Ethik"; „vgl. [1]) Jugendschriften (Nohl) 59, 154, 176, 207, 210. Diese reinen Moralaussprüche übrigens — das Folgende aus Hegel angeführt — ‚lassen sich ebensogut aus den Schriften eines Plato, Xenophon, Rousseau finden' (59)". Wir wissen schon, daß Hegel Sokrates und seine Schüler (Plato und Xenophon!) als die Träger des Prinzips der Individualität ansah, vor welchem die antike Welt zusammenbrach, und welches, zum Bewußtsein seiner selbst im Christentum gekommen, die moderne Epoche der Weltgeschichte herbeiführte. Wir sehen jetzt an diesem frühen Beispiele, daß dieses Prinzip für Hegel von vornherein kantisch gefärbt war; daß er die Individualität einfach als die Autonomie des moralischen Subjekts verstand. Wir können ein anderes Beispiel nehmen; Hegel zeigt in dem „Geist des Christentums" wie das Leben der frühchristlichen Gemeinde sich in der Tat reduzieren mußte zur „Monotonie des gemeinsamen ‚Genießens, Betens, Essens, Freuens, Glaubens und Hoffens' " [2]). Wir werden unwillkürlich an jene kräftige Stelle der Phänomenologie erinnert, wo das Leben gerade der (abstrakt-)moralischen oder pietistischen Gemeinde geschildert wird als „die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit" [3]).

Um noch ein Beispiel zu nennen, finden wir in den das Griechentum noch verehrenden Jugendschriften das Prinzip der Individualität in der antiken Welt stets nach dem Muster des rein formellen moralischen Willens verstanden: vgl. „Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates, war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete — vor dieser Idee verschwand seine Individualität" [4]); und, im Zusammenhang mit dieser die Stelle, wo der einzelne als solcher als ein Unsubstantielles, als „Schönheit der Seele" [5]) dargestellt wird. Wenn wir uns an die „schöne Seele" der Phänomenologie erinnern, sind die Spuren der Kantischen Moral in dieser frühen Schrift nicht mehr zu verkennen.

Daraus, daß Hegel den (kantischen) moralischen Willen in die unmittelbare Sittlichkeit der Polis hineindachte, daß er die (von dem *moralischen* Willen ausgeschlossene) schlechte Subjektivität daher nicht als ein Moment dieser unmittelbaren Einheit erkennen konnte, folgte es, daß Hegels Bild

1) Anm. von Metzger, ebenda.
2) Metzger a. a. O. S. 329.
3) Phän. 423: zum Teil wiederholt Phil. d. R. § 140 Anm.
4) Jugendschriften, Nohl 222: von Metzger angeführt S. 319.
5) Nohl S. 285: von Löwenstein angeführt a. a. O. S. 8.

auch der Blütezeit der griechischen Sittlichkeit mit derselben Einseitigkeit behaftet ist und die historische Wirklichkeit auf ähnliche Weise verzerrt.

Seinem Begriff der „schönen Sittlichkeit" entsprechend stellt sich Hegel die griechische Welt vor, als eine Welt zugleich *ohne Privaterwerb und ohne Politik*! Nicht nur in dem kurzen Bild der Phänomenologie, wo er sich hätte berechtigt fühlen können, das Moment ausschließlich herauszugreifen, welches seinem (philosophischen, nicht historischen) Zweck am besten paßte, sondern auch in der ausführlichen Darstellung der „Philosophie der Weltgeschichte", wo er die Ergebnisse eines lebenlangen Studiums des griechischen Lebens zusammenfaßte, fehlt gerade der bezeichnendste und auffallendste Zug dieses Lebens — nämlich das immerwährende parteipolitische Kämpfen, das immer auf dem Sprunge stand, zur direkten Stasis zu werden [1]).

---

1) *Die Politik in Hegels Bild der griechischen Sittlichkeit.*

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Politik Hegels eigenem Staatsbild fehlt; es ist fast bezeichnender, daß er die Politik im griechischen Staatsleben nicht würdigte. Es scheint freilich ganz unglaublich, daß Hegel, der sich sein Leben lang dem Studium griechischen Lebens und griechischer Kultur gewidmet hatte, die Wichtigkeit und Bedeutung der Parteipolitik und der Stasis nicht richtig schätzen sollte, aber, so weit ich gesehen habe, ist es immerhin wahr. In der Phänomenologie (Abschnitt „Die Sittlichkeit") kommt er nur einmal auch in die Nähe des Gegenstandes, wo er (Lass. S. 310) beschreibt, wie in der letzten Stufe des Verfalls der Welt der Sittlichkeit der allgemeine Zweck einzelnen und Familienzwecken preisgegeben wird; aber an dieser Stelle denkt er offenbar nicht an Parteipolitik, sondern an Familienintrigue, und sein ganzes Bild paßt viel besser zu der Verfallszeit der französischen Monarchie, als zu der der Polis. In der Philosophie der Weltgeschichte ist diese Blindheit Hegels sehr auffallend. Wenn wir lesen (Ph. d. Wg. Lass. II, 610) „In solchen Städten" — d. h. wie die griechischen — „nur kann das Interesse im Ganzen gleich sein, wogegen in großen Reichen verschiedene Interessen, die sich widerstreiten, zu finden sind", denken wir an die *πεδιᾶοι* und die *πάραλοι*, die *πολλοί* und die *ὀλίγοι*, und trauen kaum unseren Augen.

Hegel sieht die Faktion als eine Erscheinung *nur* des *Verderbens* des Lebens der Polis an, die dem Hervorbrechen des Individualitätsprinzips folgte (ebenda 634; in diesem Punkte folgt ihm Lasson; s. „Hegel als Geschichtsphilosoph" S. 147), er sieht sie als für die Periode nach dem Falle Theben besonders bezeichnend (638), und für die Periode, die der römischen Eroberung unmittelbar voranging (656); während wir ganz genau wissen, daß die Parteipolitik ebenso alt war wie die Polis selbst. Außerdem finden wir die Parteipolitik zweimal flüchtig erwähnt, ohne daß die Bedeutung derselben erkannt wird (620, 624). Die vor-solonischen Parteien betrachtet Hegel als „Stände".

Daher verliert Hegel — wunderbarerweise — seinen historischen Sinn, wenn er dazu kommt, die Ereignisse des athenischen öffentlichen Lebens zu verstehen. Die Tyrannen und ihre Bedeutung, und die frühen halbmythischen Nomotheten hatte er verstanden wie niemand vor ihm (für die Nomotheten vgl. 613), aber er sah in den athenischen Staatsmännern nichts als eine Wiederholung dieser früheren Typen. „Auch später" sagt er

SCHLUSSWORT.

Wir haben jetzt die undankbare Aufgabe, unsere Beweisführung da zu schließen, wo sie zu keinem Schluß gekommen ist; das Ergebnis einer Untersuchung zusammenzufassen, welche notwendig über sich selbst zu einer weiteren hinausweist. Denn wir sind wesentlich zu einem negativen Resultate gekommen, indem wir zur Einsicht gelangen, daß nichts an der eigentümlichen Problematik, die wir in dem ersten Teile untersuchten, durch die dazwischentretende Entwicklung des Subjektiven geändert worden ist, noch geändert werden konnte. Diese Problematik beruhte darauf, daß die vermeintlich absolute Sittlichkeit, indem sie sich in der „ersten Potenz" verwirklichte, die Verwirklichung auf Kosten ihrer Absolutheit erlangte. Denn sie schloß dabei ein Prinzip aus, das sich dadurch als ihr wesentlich erwies, daß es sich ebenfalls eine Verwirklichung in der neben der ersten bestehenden „zweiten Potenz" zu schaffen vermochte. So wurde Hegels ganze damalige Staatstheorie mit der „Unmittelbarkeit" der zwei Staatssphären behaftet.

Wenn die „Entwicklung des Subjektiven" darin bestanden hätte, daß das Prinzip dieser zweiten Staatssphäre darin zum Bewußtsein gelangte; wenn dieses eine solche Anerkennung erfahren hätte, daß es dadurch als ein Moment der Sittlichkeit selbst in eine konkrete Einheit mit dem Prinzip der ersten Staatsphäre einzugehen befähigt würde — dann (und nur dann) wäre *diese* Unmittelbarkeit und die ganze Problematik, die damit zusammenhängt, aufgehoben worden. Aber das ist eben nicht geschehen. Denn Hegel stellte sich das Prinzip dessen, was er das Subjektive nannte, als ein sich aus der Einheit der griechischen Sittlichkeit lossagendes Moment vor;

(613: Er hat eben über Solon und Lykurg gesprochen) „waren es große plastische Gestalten, in die das Volk sein Zutrauen setzte; Kleisthenes — Miltiades, Themistokles, Aristides, Kimon — und Perikles —. Aber sobald einer dieser großen Männer vollbracht hatte, was not tat, trat der Neid, d. h. das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talents, ein, und er wurde ins Gefängnis geworfen oder verbannt". „Sobald er vollbracht hatte, was not tat!" — „Neid!" — „ins Gefängnis geworfen!" — das Ganze gehört zu dem Zeitalter der Tyrannen, und hat zu den Parteikämpfen und Ostrakismen des Athens des 5. Jahrhunderts gar keine Beziehung. (Welcher von den oben genannten Staatsmännern ist jemals „ins Gefängnis geworfen" worden?) Hegel sieht keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Sturze Solons und dem Ostrakismus des Themistokles. Seine Bewunderung des Perikles beruht darauf, daß er ihn als die Personifizierung des monarchischen Prinzips ansieht.

Freilich ist dieser Fehler Hegels nur darum bemerkenswert, weil wir sonst daran gewöhnt sind in historischen Sachen ihn seinem Zeitalter so weit vorauszufinden. Das politische Leben Athens ist zum großen Teil eine neue Entdeckung; erst kürzlich ist man dazu gekommen, Perikles insbesondere nicht mehr als den Monarchen, sondern als den Parteiführer zu sehen.

während das Prinzip dessen, was wir in dem ersten Teil das Subjektive nannten, das Prinzip der zweiten Staatsphäre nämlich, dem Hegelschen Begriff auch der griechischen Sittlichkeit, wie wir nunmehr gesehen haben, vollständig fehlte. Es war für Hegel die wesentliche Bestimmung der griechischen Sittlichkeit, sozusagen, eine „erste Potenz" ohne eine zweite zu sein; und es war daher von vornherein unmöglich, daß aus dieser Vorstellung das mangelnde Prinzip sich entwickeln ließe.

Es ist daher unvermeidlich, daß dieselbe Problematik sich in den Werken der Reifezeit wiederholt. Es gehört nicht zur Aufgabe dieser Abhandlung, im einzelnen nachzuprüfen, wie dieses geschieht, aber wir haben uns doch nicht enthalten können, in den folgenden Bemerkungen ein paar mehr oder weniger abgerissene Gedanken über diesen Gegenstand zu entwerfen.

IV. (a)

DIE „PHILOSOPHIE DES RECHTS“ UND DIE FRÜHEN SYSTEME.

In seiner in der Phänomenologie vollzogenen „Wandlung“ hat Hegel eine Unmittelbarkeit überwunden und denkt dabei *alle* Unmittelbarkeit überwunden zu haben; er hat eine Subjektivität herausentwickelt, und glaubt, dem Subjektiven schlechthin gerecht geworden zu sein [1]).

Gerade das Prinzip, welches in die früheren Systeme als eine Erinnye eindrang, das Prinzip nämlich des Spielraums ist das Prinzip der schlechten Subjektivität, das, wie wir sahen, keine Entwicklung erfahren hat; sofern ist nichts durch die „Wandlung“ geschehen, was unsere Ergebnisse für das Verständnis der Philosophie des Rechts unbrauchbar gemacht hätte. Die „Freiheiten der Bürgerlichen Gesellschaft“ bleiben in der Philosophie des Rechts genau so unbegründet, wie die „heilige“ Freiheit des Spielraums der Reichsverfassungsschrift; es ist in der Tat genau derselbe Dualismus in der Philosophie des Rechts vorhanden, wie im „System der Sittlichkeit“, ein Dualismus, der *daher* unüberwindbar ist, weil er unbegründet und *unerkannt* ist, ein Gegensatz, der daher niemals aufgehoben werden kann, weil die Glieder derselben niemals einander entgegengehalten sind [2]), sondern zum Teil verwechselt, zum Teil einfach identifiziert sind.

Hier, gerade wo sie an den wichtigsten Punkt gekommen ist, muß diese Arbeit versagen; die Rechtsphilosophie daraufhin zu untersuchen, wie das Schicksalsverhältnis, das wir in den frühen Systemen untersucht haben, sich hier in jeder Einzelheit wiederholt, wäre die Aufgabe nicht eines Kapitels, sondern eines Buchs. Sie muß sich daher darauf beschränken, zu zeigen, was zu tun wäre, ohne es zu tun, und vielleicht dazu einige Beispiele mehr

---

1) Wie eine solche Täuschung überhaupt möglich war, wird erst in der zweiten Hälfte dieses Teiles erklärt.

2) Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, wie Hegel in den früheren Systemen die zwei Freiheiten, die er *selbst* so scharf unterschied, doch auf eine so auffallende Weise wieder vermischte. Für eine gleiche Vermischung in der Phil. d. R. vgl. z. B. § 124 mit § 206.

oder weniger willkürlich auszuwählen, wo ein Zug, der uns schon in den Untersuchungen des ersten Teils begegnet ist, sich im Staatsbilde der Philosophie des Rechts wiedererkennen läßt.

Es müßte also dargestellt werden, wie die Rechte der beiden Subjektivitäten in einer sonderbaren Mischung vorkommen, wie auch hier die Freiheit sowohl als die Ellbogenfreiheit für das Individuum beansprucht wird, und wie beide, ohne klare Unterscheidung, als für die moderne Welt bezeichnend erklärt werden. Es müßte ferner gezeigt werden, wie diese Verwechselung in *der Gleichsetzung der reinmoralischen Selbstbestimmung mit der Willkür* zum Prinzip gemacht worden ist, wie, ferner (bisher haben wir auf diese Seite zu wenig Gewicht gelegt) gerade diese Gleichsetzung es bis zu einem gewissen Grade erleichtert, daß die Willkür ihren Anspruch auf Ellbogenfreiheit innerhalb des Staates durchsetzen kann, da sie sich unter der Maske der anderen (der wahren) Subjektivität eindrängt. Letzten Endes aber zeigt sich diese unmittelbare Identifizierung als eine unüberwindbare Trennung. Denn die wahre und die schlechte Subjektivität sind nicht in der Tat schlechthin ein und dasselbe; sie sind die zwei Momente, in welche das Ich durch das moralische Bewußtsein gespaltet wird, des moralischen Willens nämlich und der Sinnlichkeit. Dadurch, daß Hegel diese zwei Momente *schlechthin* gleichgesetzt hat, hat er auf die Möglichkeit verzichtet, sie in einer konkreteren Einheit aufzuheben; sie sind zugleich schlechthin eins und unüberwindbar verschieden. Denn, so sehr auch Hegel behaupten mag, die reine moralische Selbstbestimmung und die bloße Willkür seien schlechthin nicht zu unterscheiden, bleibt doch für ihn die moralische Selbstbestimmung die „absolute Grundlage" des Staates, die Willkür hingegen das aus dem Staate schlechthin Auszuschließende.

Daraus erklärt sich die erbitterte Hartnäckigkeit des Hasses, die in Hegels Worten bemerkbar ist, so oft er auf die Willkür zu sprechen kommt. Denn, als von dem anderen Moment schlechthin getrennt, ist die Willkür für ihn immer die „bloße" Willkür, das der Vernunft schlechthin Entgegengesetzte; und demgemäß setzt er sie immer wieder *unter die bloß natürliche Zufälligkeit herab*. Die natürliche Zufälligkeit ist für Hegel wenigstens der Boden, aus welchem Staat und Sittlichkeit und Freiheit herauswachsen können. Die Willkür ist das bloß zu Vernichtende. An der folgenden Stelle (um nur ein Beispiel auszuwählen) kommt dieses klar zum Durchschein: Hegel behauptet für den Staat eine höhere Vernünftigkeit als für den Vertrag und die Ehe und begründet diese Behauptung folgendermaßen: „Der Vertrag geht von der Willkür der Person aus, und diesen Ausgangspunkt hat die Ehe ebenfalls mit dem Vertrage gemein. Beim Staat ist dies aber gleich anders. Denn es liegt nicht in der Willkür

der Individuen, sich vom Staate zu trennen, *da man schon Bürger desselben nach der Naturseite hin ist*" (Phil. d. R. § 75, Zus.: von mir in Schrägdruck) [1]).

Daraus, daß die Willkür als das der Vernunft schlechthin Entgegengesetzte begriffen wurde, folgte es, daß die Ordnung des Staates als des an und für sich Vernünftigen ihr unantastbar bleiben mußte. Aber, weil für Hegel das Individuum absolut in die zwei Sphären des bloßen morali-

1) *Die Willkür und die Natur bei Hegel.*

Vgl. in gleichem Sinne Phil. d. Weltgeschichte, wo Hegel die Bedeutung einer *erblichen* nach der Primogenitur bestimmten Monarchie darin sieht, daß die Entscheidung dadurch der Willkür der Wahl entzogen wird. „Soll ein Individuum das letzte Entscheidende sein, so muß es auf unmittelbar natürliche Weise, nicht nach Wahl, Einsicht u. dgl. bestimmt werden" (Phil. d. Wg. II 900). Vgl. ebenda: „Weil Deutschland ein Wahlreich war, deswegen ist es nicht ein Staat geworden." Vgl. dazu Phän. 302 (von der „sittlichen Welt"). „Die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, teilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem anderen Gesetze zu."

Hegels Standpunkt der Willkür gegenüber wird vielleicht am deutlichsten ausgesprochen in der berühmten Stelle der Vorrede der Philosophie des Rechts. „Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestalten und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich *im Elemente des Selbstbewußtseins* verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll Gottverlassen sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei."

Hiermit hat Hegel, gerade indem er die Würde des Geistes behaupten will, einen Hochverrat an demselben begangen. Geist, sagt er, ist mehr als Willkür, mehr als die Tat des bloß individuellen Willens, des Menschen als „geistig begabten Tieres"; m. a. W. Geist ist mehr als subjektiver Geist, denn der subjektive Geist geht notwendig auf die höhere Stufe des objektiven Geistes über. Als objektiv ist der Geist an und für sich vernünftig. In dieser Welt des Geistes läßt sich die ewige Harmonie der in ihr gegenwärtigen und wirklichen Vernunft erforschen und fassen, wenigstens *ebenso* deutlich, wie im Reiche der Natur. Wir wissen übrigens, daß diese Vernünftigkeit der Welt des objektiven Geistes in der Tat eine unendlich viel höhere ist als die der Welt der Natur; was uns aber hier angeht, ist dies, daß erst der objektive Geist in Rücksicht auf seine Vernünftigkeit mit dem Reich der Natur gleichzusetzen ist. *Wenn* Hegels Gegner recht hätten, die den Geist nur als das Reich der Willkür ansehen, m. a. W. *wenn* der subjektive Geist, der besondere Wille des isolierten, tierischen Menschen die höchste Stufe des Geistes überhaupt darstellte, *dann* würde für Hegel das Reich des Geistes als „gottverlassen" erscheinen, *dann* würde in der Tat dem Geiste die Vernünftigkeit fehlen, die das Reich der Natur unwiderstreitbar besitzt. Die menschliche Willkür, nicht das natürliche Ereignis, setzt Hegel

schen Willens und der bloßen Willkür gespalten war, so hieß das, daß diese Ordnung *jeder* Bestimmung durch eine Tätigkeit Einzelner enthoben werden mußte. So nimmt Hegel die Bestimmung der Verfassung aus den Händen der gesetzgebenden Gewalt. „Die Verfassung wird nicht gemacht, sie *ist*"; aber „ebenso wesentlich *wird* sie, d. h. sie schreitet in der Bildung fort", und „dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat" (Phil. d. R. § 298 Zus.)

Um den Staat der Willkür völlig zu entziehen, will Hegel seine Fortbildung als eine unbewußte, pflanzenhafte Entwicklung erfassen. Gerade der pflanzenhafte Charakter dieser Entwicklung macht es nötig, daß sie als von einem transzendent vernünftigen Prinzip gelenkt gedacht wird, das gerade den einzelnen Zwecken gegenüber, in welchen es seine Verwirklichung findet, gleichgültig ist. Es verwirklicht sich durch das „wider-

---

dem absoluten Zufall gleich; die Naturnotwendigkeit ist für ihn an sich vernünftig, die menschliche Willkür aber nicht; d. h. aber er setzt den Geist als subjektiven, trotzdem er sich schon im Elemente des Selbstbewußtseins bewegt, trotzdem er *Geist* ist, unter das Niveau der Naturnotwendigkeit herab.

Es wird natürlich nicht gemeint, daß Hegel diese Herabsetzung absichtlich und mit vollem Bewußtsein vornimmt. Sie wird schon durch die gesamte Gliederung seines Systems implizite widerlegt; insbesondere hat Kroner [1]) hervorgehoben, daß gerade Hegels Anerkennung des Geistes als eines Höheren als die Natur der Wendepunkt auf dem Wege vom „ästhetisch- zum ethisch-religiösen Idealismus" ist [2]). „Der Geist ist höher als die Natur", sagt Hegel schon im Naturrechtsaufsatze, und hierin sieht Kroner das Aufleuchten der großen Erkenntnis, durch welche seine Philosophie sich über den Schellingschen Standpunkt erhebt. In seinen späteren Werken auch fehlen natürlich ausdrückliche Behauptungen dieser Ansicht nicht; vgl. z. B. Enz. § 248 [3]): „Wenn Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand."

Wir behaupten nur, daß Hegel dieser Einsicht nicht treu blieb, vielleicht auch nicht treu bleiben konnte; denn zu seiner Zeit fehlte noch die Vorbedingung dafür.

Erst die neuere Psychologie, die sogenannte Psychologie des Unbewußten und des „Unterbewußtseins" — die, so sehr sie auch ihre eigene Natur verkennt, nichts anderes ist, als die Wissenschaft des Menschen als geistig begabten Tieres — hat uns in den Stand gesetzt, die in der menschlichen *Willkür* „gegenwärtige wirkliche Vernunft zu erforschen und begreifend zu fassen". Es ist das Verdienst dieser Psychologie, bewiesen zu haben, daß gerade das am reinsten willkürliche Tun das am vollständigsten natürlich determinierte ist, d. h. *daß die Willkür wenigstens so viel Vernünftigkeit wie die physische Natur besitzt.*

---

[1]) „Von Kant bis Hegel" II, 230—35.

[2]) Das Moment dieser Anerkennung also ist „der vielleicht kritischste Augenblick der Geschichte des deutschen Idealismus" (235).

[3]) Diese Anführung verdanke ich Baeumler, „Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie", Einführung S. 6.

strebende Wollen" der Einzelnen [1]); und diese sind höchstens seine Werkzeuge [2]). Dadurch wird eine absolute Kluft erzeugt zwischen subjektivem Zweck und objektiver Bedeutung, zwischen Weltgeschichte und „bloßer Geschichte", zwischen der Methode einer Philosophie der Geschichte und der der gewöhnlichen Geschichtsschreibung [3]).

In allem Wesentlichen sehen wir hier eine Wiederholung des Prozesses, den wir schon im System von 1802 betrachtet haben. Auch dort schien die Sittlichkeit „außer ihrem Gebiet zur Natur, zum Bewußtlosen fliehen zu müssen". Warum? Um der Bestimmung durch die einzelne Willkür enthoben zu werden. Auch dort wurde diese natürliche zu einer mystischen Unmittelbarkeit, indem die „absolute Regierung" als die Priester begriffen ist, die im Rate des „Allerhöchsten" stehen.

DIE POLITIK IN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS.

In dem ersten Teil sahen wir es als ein Zeichen des unüberwindbaren Dualismus der zwei Staatssphären an, daß es *keine Brücke* von der einen zur anderen, vom Subjektiven zum Objektiven gab. Eine solche Brücke zu bilden ist das Wesen der Politik, in welcher das Subjektive zum Objektiven *wird* [4]).

Es wird sich vielleicht lohnen, den Prozeß dieser Objektivierung kurz zu schildern. Die *bloß* subjektive Meinung ist die, die noch in der dunklen Nacht des Unterbewußtseins liegt; indem sie sich in der Sprache äußert,

---

1) Ph. d. Wg. II, 757.

2) Enz. § 551. In der Weltgeschichte gehen demgemäß die einzelnen Zwecke verloren, statt darin aufgehoben zu werden; denn diese ist absolut gleichgültig gegen sie. Für ein Beispiel vgl. Phil. d. R. § 298 Zus.

3) Die absolute Kluft zwischen Zweck und Bedeutung kommt vielleicht am deutlichsten in der Philosophie des Rechts §§ 343—49 zum Durchschein; vgl. insbesondere § 348: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten. Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen Tat des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen, und nicht Objekt und Zweck." Vgl. § 344: „. . . bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet."

4) Vgl. die Erörterung der Bedeutung der Politik bei Kroner, „Politik und Weltpolitik" in der Zeitschr. f. Politik, 1916, S. 1 ff., wo hervorgehoben wird, wie Schichten des Einzelnen, die sein Charakter als Staatsbürger nicht erschöpft (d. h. gerade *das Subjektive*) in der Parteipolitik zur Geltung kommen. Der innerpolitische Kampf der Parteien ist, um den Kronerschen Ausdruck zu gebrauchen, „der historische Ersatz für den Idealstaat" (ebenda S. 27).

tritt sie an das Tageslicht und hat sich schon damit eine gewisse Objektivitätserrungen. Dieser Prozeß bleibt nicht bei der Meinungsäußerung stehen, sondern die Meinungsäußerungen organisieren sich, werden zur *öffentlichen Meinung*, hiermit ist eine Identität, eine *ansichseiende* Meinung entstanden, die *über* den einzelnen Meinungen steht [1]). Bedingungen für die Objektivierung des Subjektiven sind daher die Rede- und Pressefreiheit; aber diese Freiheiten sind *von dieser Seite aus gesehen* [2]) nur ein Betrug und nichtig, wenn sie sich nicht eine weitere *Wirkung* durch die Politik schaffen können [3]). Die öffentliche Meinung erkämpft sich eine weitere Objektivität als Programm einer politischen Partei und setzt sich durch im innerpolitischen Kampf der Parteien, in der Politik. Die Programme der Parteien schließlich verwirklichen sich als Veränderungen an den Gesetzen und der Verfassung.

So erfüllt die Politik ihre Bestimmung, eine Brücke zu sein; und die Politik in diesem Sinne ist gerade die auffallendste Lücke im Staatsbild der Philosophie des Rechts. Zwar gestattet Hegel die Rede und Pressefreiheit, aber gerade unter der Bedingung, daß sie *keine* Wirkung haben sollen [4]). Zwar billigt er die Politik, aber nur insofern sie auf die *Staats-*

---

1) Es ist die Bestimmung der öffentlichen Meinung, der *Übergang* zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven zu sein. Einen ähnlichen *Übergangscharakter* schreibt Hegel selbst dem gemeinschaftlichen Willen des Vertrags zu (Phil. d. R. § 71), welcher zwar über den einzelnen Willen steht, denen er entsprang, der aber noch nicht zum allgemeinen Willen geworden ist. Der öffentlichen Meinung wird Hegel nicht auf eine ähnliche Weise gerecht, daß er sie als das *objektiv Werdende* betrachtete. Aber auch hier erscheint die Vorstellung als Schicksal des Begriffs, denn er wird gezwungen (Phil. d. R. § 318), sich die öffentliche Meinung als ein *Gemisch* von Subjektivem und Objektivem, Falschem und Wahrem vorzustellen, und zwar als ein solches, aus dem es überhaupt unmöglich sei, das Objektive auszusondern.

2) Der anderen Bestimmung dieser Einrichtungen, Bildungszwecken zu dienen, wird Hegel nunmehr, wie wir gesehen haben, völlig gerecht.

3) Der Zusammenhang, der offensichtlich zwischen Presse und Redekunst einerseits und der Politik anderseits besteht und von jeher bestanden hat, ist ein wesentlicher. Nicht umsonst trägt jede Zeitung die Farbe einer politischen Partei.

4) Vgl. Phil. d. R. § 317 Zus.: „Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige" (d. h. Genugtuung der *wahren* Subjektivität). „*Außerdem aber*" (von mir in Schrägdruck) „will jeder noch mitgesprochen und geraten haben. Hat er seine Schuldigkeit, d. h. sein Wort dazu getan, so läßt er sich gar viele gefallen"; und — höchst bezeichnend — wird hinzugefügt: „In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich als das Stummsein geschienen, weil das letztere fürchten ließ, man würde das, was man gegen eine Sache habe, bei sich behalten, während das Räsonnement den Ausgang und die Befriedigung nach einer Seite enthält, wodurch im übrigen die Sache leichter ihren Gang fortzugehen vermag." Die Verachtung, die in *dieser* „Befriedigung" des Subjektiven klingt, ist nicht zu verkennen.

angelegenheiten keine Wirkung hat [1]). Dadurch vereitelt er die gestattete Freiheit und setzt sie zu einem Schein und einem Betrug herab. Er verschiebt sie in die niedere Staatssphäre und die absolute Trennung zwischen den zwei Staatssphären bleibt, genau wie wir sie in den frühen Systemen verfolgt haben, aufrechterhalten [2]).

DIE GENIALE INKONSEQUENZ.

Aber das Buch, das über diese Dinge geschrieben werden müßte, dürfte nicht ausschließlich bei diesem Standpunkt verweilen. Wir haben behauptet, daß Hegel, indem er die zwei Subjektivitäten schlechthin identifiziert hat, sich *letzten Endes* die Bahn dafür verschlossen hat, die konkrete Einheit der beiden herzustellen; aber gerade diese Identifizierung hat es ermöglicht, daß auch die *schlechte* Subjektivität *bis zu einem gewissen Grade* sich einen Platz im Staate behaupten konnte. Daß Hegel diesen Eindringling, obwohl er ihn keineswegs rechtfertigte, doch so energisch in Schutz nahm, läßt sich der rücksichtslosen Folgerichtigkeit eines Plato gegenüber als eine geniale Inkonsequenz betrachten. Wenn die empirische Freiheit auch nur *neben* der anderen steht, steht sie immerhin da.

In diesem Zusammenhang müßte eine ausführliche Betrachtung eines Gegenstandes stattfinden, den wir zum Teil in Fußnoten schon vorweggenommen haben — eine *positive* Wertung nämlich des Hegelschen Begriffs der „Philosophie der Geschichte". Damit, daß der Dualismus der

1) Phil. d. R. § 289. „Diese eigene Sphäre kann als dem Moment der *formellen Freiheit* überlassen angesehen werden, wo das eigene Erkennen, Beschließen und Ausführen, so wie die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz" — „Spielraum" hieß es 1802, „Feld der Willkür" 1805 — „haben, sich zu ergehen, und dies um so mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühseliger usw. besorgt wird, für das Allgemeinere des Staates von Wichtigkeit ist, und je mehr die mühselige oder törichte Besorgung solcher geringfügigen Angelegenheit in direktem Verhältnis mit der Befriedigung und Meinung von sich steht, die daraus geschöpft wird."

2) Die wahre Bedeutung der Politik hat doch Hegel selbst auf eine blitzhafte Weise halb erkannt. Vgl. „Die Verhandlungen der Württembergischen Landstände" (1817), von Rosenzweig II 43 angeführt: „Aber die Stände begreifen ihr eigenes Wesen so wenig, daß sie die öffentliche, allseitige Beleuchtung der Staatsverhältnisse selber auszuschalten suchen, und statt eine lebendige Oppositionspartei in ihrem eigenen Schoß zu entwickeln, die Ansätze zu einer solchen vielmehr unterdrücken. Und doch ist *das Streben einer rechten parlamentarischen Gegenpaetei nach englischer Art, selbst ans Ruder zu kommen*" (von mir in Schrägdruck), „gerade ihre Rechtfertigung", vgl. Phil. d. R. § 302. Das Gesunde ist, daß „die Leidenschaft zur *Parteisucht* um ein bloß subjektives Interesse, etwa *um die höheren Staatsstellen wird*" — von Rosenzweig angeführt, II 167, der diese als eine „eigentümliche Behauptung" empfindet.

Staatssphären für Hegel unüberwunden bleibt, hängt es zusammen, daß er zum *konkreten, immanenten* Begriff der Geschichte niemals gelangen konnte (das ist vielleicht das Hauptthema dieses Aufsatzes); *aber* daß es bei Hegel (im Gegensatz zu Plato) *überhaupt zu einem Dualismus gekommen ist, damit* hängt zusammen, daß er überhaupt zu einem Begriff der Geschichte durchgedrungen ist; für Plato bestand keine Geschichte, sondern nur die Zeit. Gerade wie es Kants Verdienst war, das Moment der Vernunft in der menschlichen Handlung entdeckt und aufs schärfste hervorgehoben zu haben, so ist es Hegels Verdienst, das Moment der Vernunft in der Geschichte *als erster* entdeckt und hervorgehoben zu haben. Aber genau wie bei Kant diese Schärfe der Emphasis auf Kosten einer Abstraktheit errungen war, so daß dem vernünftigen Willen immer die Sinnlichkeit als Schicksal gegenüberstand, so blieb für Hegel das Prinzip der Geschichte die *bloße* „abstrakte" Vernunft, welche sich daher von seinem Entgegengesetzten, der „bloßen Geschichte" niemals lossprechen konnte. Und wie endlich für die Nachfolger Kants die Aufgabe bestand, den Freiheitsbegriff zu *konkretisieren*, ohne im mindesten von der Erhabenheit desselben abzulassen, so bestand (oder besteht?) für die Nachfolger Hegels die Aufgabe, das geschichtliche Prinzip als ein *immanentes* zu fassen, ohne die Vernünftigkeit desselben anzutasten [1]).

IV. (b)
DER GRUNDSÄTZLICHE DUALISMUS.

Es ist anzunehmen, daß der Leser unsere Behauptung, daß Hegel die zwei Freiheiten oder die zwei Subjektivitäten „verwechselte", als unbefriedigend empfand; denn es ist gerade das Bezeichnende eines großen Philosophen, daß er keine solche Irrtümer oder vielmehr „*Fehler*" begeht, sondern, daß jeder Teil und Sphäre seines Denkens von einer lebendigen Konsequenz durchdrungen ist, weil es keine zusammengesetzte Struktur ist, sondern das lebende Organ eines Zeitalters. Wir haben also zum Schluß zweierlei Aufgaben vor uns, die wir allerdings kurz und ungenügend

1) Die heutigen Kritiker daher, die die Trennung zwischen Geschichte und Weltgeschichte, Philosophie der Geschichte und der „gewöhnlichen Geschichtsschreibung" noch im Hegelschen Sinne (und zwar mit einer Naivität, wie sie bei Hegel selbst selten vorkommt) aufrechtzuerhalten bemüht sind, leisten Hegel ungefähr denselben Dienst, wie Kant die „Neu-Kantianer" des 19. Jahrhunderts ihn geleistet haben; vgl. z. B. Lasson, „Hegel als Geschichtsphilosoph", S. 121: „Man kann" (die Arten der Geschichtsschreibung) „noch allgemeiner in die beiden fundamental voneinander verschiedenen zusammenfassen: die wesentlich berichtende Darstellung, die den kausalen Zusammenhang der

erledigen müssen. Erstens haben wir zu zeigen, daß dieser Dualismus, der uns als die zwei Freiheiten, die zwei Staatssphären, die zwei Subjektivitäten aufgetreten ist, weit entfernt davon eine *bloße* Verwechselung zu sein, in der Tat unendlich tief in Hegels Denken wurzelt und für sein ganzes System maßgebend ist. Zweitens werden wir in dem nächsten Teil zu zeigen haben, daß dieser Dualismus das ganze Zeitalter beherrscht, dessen Spiegel Hegel ist, und daß er insbesondere der Religion (des Luthertums nämlich und des kirchlichen Protestantismus überhaupt) zugrunde liegt, als deren „Uebersetzung in den Begriff" die Hegelsche Philosophie auch von ihm selbst aufgefaßt wurde.

Im Grunde ist diese Dualität dieselbe, die von Kant gemacht wurde, indem er das Individuum in die zwei Bestandteile des transzendentalen und des erscheinenden Ichs, oder des moralischen Willens und der Sinnlichkeit teilte. Eben darin besteht die Abstraktheit Kants, daß er das Ich als das die Sinnlichkeit ausschließende erfaßt, und diese schlechthin negieren will. Im wesentlichen übernahm Hegel, wie wir gesehen haben (S. 4 bis 5 oben), diese Kantische Freiheitsauffassung [1]). Wie das verneinte Element sich trotzdem in das System eindrängte, haben wir schon dargestellt. Daß schon dieses Eindringen einen großen Fortschritt über Kant bedeutete, daß Hegel dem Moment, das Kant einfach aus den Augen gelassen hatte, unerschütterlich einen Platz neben dem anderen zugewiesen hatte — das ist ein Gesichtspunkt, der gar nicht außer acht zu lassen ist, aber es ist nicht in erster Linie der Gegenstand dieses Aufsatzes. Wir haben uns vielmehr darum bemüht, die Resultate dessen zu verfolgen, daß dieses Moment eben nur neben dem anderen stehen bleibt. Hegel stand noch

---

Ereignisse ... schildert, ... und die wesentlich philosophische Betrachtung, der es auf den teleologischen Zusammenhang der Gestalten des Bewußtseins ankommt ... die Arbeit des Historikers bleibt eine Leistung von ganz anderer Art und von ganz eigentümlichem Werte, der die Philosophie der Weltgeschichte nicht im mindesten ins Handwerk pfuscht" — als ob „kausaler Zusammenhang" Platz oder Sinn hätte außer in den Naturwissenschaften, oder als ob die „wesentlich berichtende Darstellung" nicht gerade die abstrakte Auffassung der Geschichte wäre, die Hegel selbst am meisten beigetragen hat, zu töten und zu begraben. Hegels Verdienst besteht darin, daß er den historischen Begriff *um das Moment, das er als Philosophie der Geschichte hervorhob, bereichert hat.*

1) Ausdrücklich hat er diesen Standpunkt bis zum Ende seines Lebens vertreten. Vgl. z. B. noch in der Phil. d. R.: „Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität ... Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei sein, so heißt das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei sein und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, d. h. der *Unfreiheit*" (von mir in Schrägdruck); „sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit".

dem Kantischen Standpunkte zu nahe, als daß er diese zwei Momente hätte schroff einander gegenüberstellen können; und dieser Fehler zeigt sich als die Verwechselung, welche später zur bewußten Identifizierung der beiden wurde [1]). Wir haben zu zeigen versucht, wie die Einheit der beiden Momente, welche es wiederherzustellen galt, durch die Identifizierung der beiden unmöglich gemacht war.

Dieser unüberwundene Dualismus liegt allen Schwierigkeiten des Hegelschen Systems, auf welche wir bisher gestoßen sind, zugrunde; und es bleibt uns nur übrig, verschiedene im Laufe dieses Aufsatzes erreichte Ergebnisse als Symptome dieser grundsätzlichen Zweiheit kurz zusammenzufassen.

Maßgebend ist die Gleichsetzung des moralischen Willens mit der bloßen Willkür, wie sie schon im Naturrechtsaufsatz vorkommt, welche später (in der Phil. d. R.) zur Identifizierung des moralischen mit dem bösen Willen wurde [2]). Wir haben beobachtet, wie der Dualismus immer wieder aus dieser frühzeitigen Gleichsetzung ausbrach.

Die Identifizierung der zwei Subjektivitäten ist im Prinzip dieselbe. In der Phänomenologie zeigt sich diese Identifizierung nur als eine *Verwicklung*; das Prinzip des göttlichen Gesetzes und das der Familie werden hier nur nicht unterschieden, und die göttlichen Mächte (das Prinzip der wahren Subjektivität) kommen als mit den unterirdischen (dem Prinzip der schlechten) unmittelbar gleichgesetzt vor. Später aber kommt Hegel bewußter zur Ansicht, daß in der Wahrung der Rechte der wahren Subjektivität die Ansprüche der schlechten zugleich befriedigt sind, und darum verschwindet der Begriff des Unterirdischen aus seiner späteren Darstellung. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß Hegels

1) Wo die Verwechselung aufhört und bewußte Identifizierung eintritt, ist allerdings schwer zu sagen; die naive Nebeneinanderstellung der zwei Freiheiten, wie sie in der Reichsverfassungsschrift z. B. vorkommt, kann man kaum anders als Verwechselung nennen, und es bleibt bis zum Ende (in der Phil. d. R. z. B.) unmöglich zu sagen, wieweit Hegel sich der zwei Freiheiten als *zweier* bewußt war.

In diesem Zusammenhang müssen wir immer an Hegels Wort erinnern: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Erst in unseren Tagen bricht die Dämmerung dieser Religion ein. Hegel stand ihr zu nahe, als daß er die Vorstellungen derselben *vollständig* in den Begriff hätte übersetzen können. Die zwei Freiheiten daher behalten einen Platz in seinem System zum Teil als *Vorstellung*, d. h. als ein ruhiges Nebeneinander von unbezogenen Gedanken. Auf ähnliche Weise behält der Weltgeist bei Hegel immer einen vorstellungsmäßigen Charakter; aber wir nehmen hiermit den Inhalt des letzten Teiles vorweg.

2) Die Gleichsetzung zeigt sich auch daran, daß in der Phil. d. R. die Moralität den Platz (der Antithesis nämlich) einnimmt, welchen im „System der Sittlichkeit" „das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen" noch behielt.

Bild des mittelalterlichen Katholizismus darin einseitig ist, daß er das Jenseits desselben als einen Himmel ohne eine Hölle erfaßt hat. Dadurch aber fehlt demselben das Prinzip der schlechten Subjektivität; und wenn Hegel das als das Verdienst seiner Philosophie hinstellt, den Himmel auf die Erde herunter verpflanzt zu haben, so hat er darin vollkommen recht: er hat eben den Himmel auf die Erde verpflanzt, *aber nicht zugleich die Hölle.*

Der Dualismus tritt schon in der Phänomenologie wieder auf als der Gegensatz des Glaubens und der reinen Einsicht, und hier wird die Identifizierung der beiden bewußt und ausdrücklich vorgenommen [1]). Das heißt aber, daß hier, wie immer, das Letztere zugunsten des Ersteren ausgeschaltet wird; der Glauben allein bleibt für Hegel das Prinzip der Sittlich-

1) *Der Glauben und die reine Einsicht.*

Der Glauben und die reine Einsicht, sagt Hegel, sind beide das Hervorbringen des Allgemeinen; aber seine Beweisführung ist hier wirklich eine glänzende Paradoxie; denn das „Hervorbringen des Allgemeinen" läßt sich zweifach verstehen, und es bleibt doch ein Unterschied, ob ich im Sinne der Aufklärung das Allgemeine *aus mir selbst hervorbringen* will (das schlechte Subjektive) oder ob ich im Sinne des Glaubens das Allgemeine dadurch verwirkliche, daß ich meinen Willen *zur Allgemeinheit desselben* erhebe (die wahre Subjektivität).

Für Hegels Identifizierung der beiden vgl. Phän. 357: „In dem Begriffe der Einsicht liegt nicht nur dies, daß das Bewußtsein in seinem eingesehenen Gegenstande sich selber erkennt und, ohne das Gedachte zu verlassen und daraus in sich erst zurückzugehen, sich unmittelbar darin hat, sondern es ist seiner selbst als auch der vermittelnden Bewegung oder seiner als des Tuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch ist in dem Gedanken für es diese Einheit seiner als des Selbsts und des Gegenstandes. Eben dies Bewußtsein ist auch der Glauben; der Gehorsam und das Tun ist ein notwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seins in dem absoluten Wesen zustande kommt. Dies Tun des Glaubens erscheint zwar nicht so, daß das absolute Wesen selbst dadurch hervorgebracht werde. Aber das absolute Wesen des Glaubens ist wesentlich nicht das abstrakte Wesen, das jenseits des glaubenden Bewußtseins sei, sondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abstrakten Wesens und des Selbstbewußtseins. Daß es dieser Geist der Gemeinde sei, darin ist das Tun der Gemeinde ein wesentliches Moment; er ist es nur durch das Hervorbringen des Bewußtseins, oder vielmehr nicht ohne vom Bewußtsein hervorgebracht zu sein; denn so wesentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst." Aus diesen letzten Worten sehen wir, wie eng verwandt Hegels Glaubensbegriff mit seinem Sittlichkeitsbegriff ist; mit der obigen Stelle vgl. die Darstellung der Sittlichkeit, Phän. 285: „Diese" (d. h. die sittliche) „Substanz" . . . bis „wirklich und lebendig". Und darin sehen wir gerade ihre Abstraktheit: — „das Hervorbringen" (d. h. *dieses* Hervorbringen, des Glaubens nämlich) „ist nur ein Moment". Eben: aber das ergänzende Moment ist kein transzendentales „Anundfürsichselbstsein", sondern eben *das andere Hervorbringen*, das die reine Einsicht vertritt.

Der Beweis der Identität des Glaubens und der Aufklärung gipfelt in der Paradoxie von S. 358: „Sie (die Aufklärung) spricht hiervon, als ob durch einen Hokuspokus der taschenspielerischen Priester dem Bewußtsein etwas absolut Fremdes und Anderes für das Wesen untergeschoben würde und sagt zugleich, daß dies ein Wesen des Bewußtseins

keit [1]), und die Aufklärung ist das Schicksal, von dem er sich niemals lossprechen kann. *Darum* stellte sich ihm am Ende seines Lebens der *Liberalismus* (d. h. das Kind der Aufklärung) als „der Knoten, das Problem, an dem die Geschichte steht", dar [2]).

Jetzt kommen wir endlich mit einer neuen Einsicht an das Problem des Verhältnisses des absoluten Geistes und des Weltgeistes; denn hierin gipfelt dieser selbe Dualismus. Sie werden von Hegel schlechthin gleichgesetzt; der Weltgeist soll nichts anderes sein als der absolute Geist, und doch zeigt er sich immer wieder als das schlechthin Andere. Genau dasselbe ruhige Nebeneinandersein und daher derselbe unüberwindliche Dualismus, den wir an den „zwei Absoluten" des Systems von 1802 betrachtet haben, zeigt sich in dem Verhältnisse von Absolutem Geist und Weltgeist wieder. Der Weltgeist ist das Schicksal des Absoluten Geistes.

DAS PROBLEM [3]).

Das Problem der Ethik ist dieses, die Abstraktheit Kants zu überwinden, ohne von der Erhabenheit des Kantischen Imperativs im mindesten abzulassen. Hegel tat einen mächtigen Schritt zur Überwindung dieser Abstraktheit, indem er das Sittengesetz als das Gesetz konkretisierte. Hierin

sei, daß es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — d. h. daß es darin sein reines Wesen ebenso sehr als seine einzelne und allgemeine Individualität anschaue und durch sein Tun diese Einheit seiner selbst mit seinem Wesen hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewußtsein Fremdes aussagt, als das Eigenste desselben aus. Wie mag also das Bewußtsein von Betrug und Täuschung sprechen ... wo das Bewußtsein in seiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit seiner selbst hat, wo es in seinem Gegenstande sich selbst besitzt, indem es sich ebenso wohl darin findet als hervorbringt? Der Unterschied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden." — In den Worten allerdings nicht, aber in dem Wesen der Sache besteht ein mächtiger Unterschied, ob man im Sinne der Aufklärung oder im Sinne des Glaubens das Allgemeine „hervorbringt"; das erste ist die praktische Tätigkeit schlechthin, das zweite ist die Bildung.

1) Vgl. hierfür zum Teile die vorstehende Fußnote.

2) Vgl. was hierüber oben S. 15 Anm. 3 am Ende über die Repräsentation gesagt wurde. Vgl. Rosenzweig II 225: „Die Frage liegt ihm im Wesen des Liberalismus überhaupt: in der Forderung, daß die Einzelnen *als solche* regieren oder am Regimente teilhaben sollen. Das Dasein einer Regierung selbst scheint ihm durch diese Forderung, die aus den Gehorchenden Befehlende macht, in Frage gestellt zu werden, und im Parlamentarismus, wenigstens in dem auf demokratischer Grundlage mit seiner ewigen Unruhe, wo die Regierung vom Willen der Vielen eingesetzt, nun als Regierung diesen selben Willen der Vielen wieder gegen sich hat, erkennt er ‚die Kollision, den Knoten, das Problem, an dem die Geschichte steht und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat'."

3) Wir erlauben uns hier ein paar Worte hinzuzufügen, die in der Tat über unser Thema hinausgehen, die aber trotzdem dazu dienen können, das schon Gesagte von einem neuen Standpunkte aus zu beleuchten.

milderte Hegel keineswegs die Strenge der Kantischen Moral; denn das Gesetz ist zwar das Konkrete, aber zugleich das konkrete *Allgemeine*. Nur ein Wille, der sich aus jeder Besonderheit der natürlichen Triebe zur Reinheit des *moralischen* Willens erhoben hat, vermag das Gesetz (ohne subjektive Zutat oder Verkehrung) zu wollen. Aber die *Abstraktheit* hat er dabei nicht völlig überwunden; der Mensch als sittlicher ist *nicht* der ganze Mensch, denn es bleibt ein „Subjektives", das im Wollen des Gesetzes als solches (wie wir jetzt zur Genüge gesehen haben) gar nicht zur Geltung kommt [1]).

Diese Abstraktheit tritt, wie das immer der Fall ist, in der *Handlung* als Widerspruch ans Licht. Das Allgemeine (auch das konkrete) läßt sich nicht als solches wollen, *das Gesetz läßt sich nicht erfüllen*, oder, was dasselbe ist, nicht *einfach* erfüllen, sondern jedes Erfüllen ist zugleich ein Hinausgehen über dasselbe. Wie jedes Verstehen eines philosophischen Gedankens (z. B.) zugleich ein Hinausgehen darüber ist (es kann kein Unterschied gemacht werden zwischen Verstehen und Deutung); und wie es anderseits kein so „originelles" philosophisches Denken gibt, das nicht von dem schon früher Gedachten ausginge, d. h. aber eben ein Hinausgehen darüber, eine Deutung desselben wäre (die Philosophie ist identisch mit der Geschichte der Philosophie!) — genau so ist jedes Handeln unter einem Gesetze zugleich ein Hinausgehen darüber eine *Deutung* und daher eine Entwicklung und unbemerkbare Veränderung desselben; so ist jedes „gewöhnliche" Tun nicht nur eine Belebung und Verwirklichung der Gewohnheit, sondern eine Fortentwicklung, ein *Schaffen* derselben; und so ist jedes sittliche Handeln ein Hervorbringen der objektiven Sitte, *nicht nur in dem Sinne, daß erst durch solches Betätigen die Sitte überhaupt Leben und Wirklichkeit erhält, sondern in dem weiteren Sinne, daß die objektive Bestimmung selbst durch jedes solche Handeln verändert* und fortbestimmt wird, daß die objektive Bestimmung von nichts als von diesem Handeln überhaupt geschaffen wird. Nur eine solche Auffassung vereinigt mit der alten Weisheit des Zeitalters des Glaubens, daß das Gute nämlich, das Vernünftige, das *Ansich* überhaupt ein solches ist, zu dem der Mensch sich erst nach Aufhebung des natürlichen Seins erheben kann, die Entdeckung der Aufklärung, daß nur *das* vernünftig ist, was der Mensch auf irgendeine Weise aus sich selbst hervorgebracht hat. Mit dem ersten Moment vereinigt, verliert dieses Hervorbringen den Charakter der Willkür, der *bloßen*

1) „Bei Hegel fehlt der Begriff der Persönlichkeit" (Prof. Kroner), denn die Persönlichkeit ist eben die *Einheit* des moralischen Willens und der Besonderheit, oder der ganze Mensch. Es läßt sich daher das Problem ebensogut so formulieren: Wie ist der Begriff der Persönlichkeit mit dem Hegelschen „Wollen des Gesetzes" zu vereinigen?

Subjektivität; erst wenn man das Gesetz erfüllt hat und damit erfüllt ist, vermag man durch die Fortentwicklung, Veränderung, Deutung desselben *hervorzubringen.* Erst wenn man die Zucht durchgemacht hat, sich „zur Allgemeinheit zu erheben", gelangt man dazu, einen philosophischen Gedanken sich zu eigen zu machen. *Aber* dieses Zueigenmachen ist keine durchsichtige Form, ist kein bloßes *Beleben* des schlechthin identisch bleibenden Gedankens, sondern zugleich ein Hinausgehen darüber, eine Deutung, eine Veränderung derselben.

Die wirkliche Handlung ist so zugleich das Erfüllen des Gesetzes und das Hinausgehen über dasselbe; das erste Moment, *als von dem zweiten getrennt genommen*, ist die Hegelsche „wahre Subjektivität", das Wollen des Gesetzes. Das zweite Moment, des bloßen Hinausgehens nämlich, von dem ersten getrennt, wird zur schlechten Subjektivität, zur „bloßen Willkür", die Hegel mit solchem Abscheu betrachtete.

Jetzt kommen wir endlich zur Klarheit darüber, welches Verhältnis zwischen dem (schlechten) Subjektiven und der Geschichte besteht, und wie diese als Erinnye jenes auftreten konnte. Es ist gerade dieses Hinausgehen über das Gesetz, welches die Quelle der Geschichte ist. Jedes Erfüllen eines Gesetzes ist eine Deutung desselben, eine Veränderung des *Sinnes* des Gesetzes und daher des Gesetzes selbst, obwohl keine Veränderung im *Gesetzbuche* vorgenommen wird. Nur durch diesen Charakter jedes Handelns, das Gesetz, das es realisiert, zugleich zu verändern, werden schließlich die nicht mehr zu leugnenden Veränderungen des Gesetzbuches und der Verfassung verständlich. Für Hegel bleiben sie letzten Endes unverständlich: „der Weltgeist hängt eine General-Klausel allen geschriebenen Verfassungen an" [1]).

1) „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg" 1817; von Rosenzweig angeführt, II 153.

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

V.

DIE RELIGIOSE GRUNDLAGE DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE.

MORALITÄT UND SITTLICHKEIT.

Die wichtigste Bedingung für das Verständnis der Hegelschen Ethik ist die Erkenntnis, daß sie aus der Kantischen herausgewachsen ist, daß die Kantische Moral die notwendige Grundlage der Hegelschen Sittlichkeit ist. Das erhabene Prinzip der Kantischen Moral kennen wir schon: sich von jeder Besonderheit der Triebe und Neigungen zu reinigen und das Allgemeine als solches zu wollen. Indem nun Hegel die Leerheit dieses abstrakten Allgemeinen zeigte, ließ er von der Erhabenheit dieses anspruchsvollen Ideals keineswegs ab; der Mensch der Sittlichkeit mußte sich ebenfalls von aller Besonderheit der Willkür und der Begierde freimachen, er mußte ebenfalls das Allgemeine *als solches* wollen, nur nicht mehr das abstrakte Allgemeine der unbestimmten Pflicht, sondern das konkrete Allgemeine des Gesetzes [1]). Nur der Wille, der sich erst zur formellen Autonomie der Moralität erhoben hat, vermag die „konkrete Freiheit" der Sittlichkeit zu genießen.

Das abstrakte Allgemeine der Pflicht war nicht ein von Kant ausgedachtes Ungeheuer. Seine Philosophie, wie jede große Philosophie war von seiner Zeit, bestimmter von der Religion seiner Zeit getragen. Seine Zeit und seine Religion waren die Zeit und die Religion des abstrakten Allgemeinen — des etwas fanatischen Protestantismus nämlich, der in Deutschland als Pietismus, in England als Puritanismus erschien. Der zentrale

1) Dies ist der wesentliche Gedanke der Hegelschen Sittlichkeit, daß die Vernunft ihre adäquate Form *als Gesetz* findet. Vgl. Phil. d. R. Vorrede S. 10; ebenda § 353; ebenda § 137 („was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen — wesentlich von *allgemeinem*, gedachten Bestimmungen, das ist in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*"), ebenda § 270 (vgl. Anm. S. 215 — „in die Form der Allgemeinheit verarbeiteter Inhalt (d. h.) *Gesetz*"); vgl. insbesondere ebenda §§ 211, 212; dazu § 256 am Ende; § 258 Anm. S. 196 („die Vernünftigkeit besteht — der Form nach in einem nach *gedachten*, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln").

Gedanke dieser Religion war, den Willen Gottes zu tun, und zwar aus reinem Herzen zu tun; und Hegel hat selbst in der nächstfolgenden Stelle der Phänomenologie (419—25) gezeigt, wie dieses Tun notwendig zugleich ein Fanatismus und eine Heuchelei ist.

Hier zeigt, wie immer, die Handlung den Widerspruch auf; denn jede Handlung hat einen *besonderen* Inhalt, welcher sich aber aus dem rein Allgemeinen des Willen Gottes nicht bestimmen läßt; denn dieser ist gegen jeden Inhalt indifferent. Der Inhalt wird also von besonderen Trieben bestimmt (ist in der Tat nichts als die besonderen Triebe); und zwar wegen der Indifferenz des Allgemeinen wird diese Bestimmung der Willkür anheim gestellt; der Tat also, die darauf geht, das Allgemeine als solches zu realisieren, gelingt es im Gegenteil nur das Besondere als solches auszuführen. Dieser Widerspruch soll durch die Sprache („die Sprache der Überzeugung") versöhnt werden; denn die Sprache vermag, wie wir an der Sprache der Schmeichelei gesehen haben, das Allgemeine als solches zu realisieren. Daher kommt es, daß jede (besondere) Tat mit einer sprachlichen Beteuerung des Allgemeinen begleitet wird; bei jeder Handlung berufe ich mich auf den Willen Gottes. Hierin besteht aber schon die Heuchelei, und jede solche Handlung wird dem „moralischen Urteil" der „reinen" Brüder ausgesetzt, denen es gar nicht schwer fällt, den Widerstreit der besonderen Motive und der angeblichen Allgemeinheit der Tat aufzuzeigen. Aber diese „reinen" Brüder erhalten sich nur dadurch rein, daß sie sich jeder Tat, jedes *Werkes* enthalten, daß sie nur im *Sprechen*, in Predigten und Beteuerungen ihre Reinheit äußern. Woher es kommt, daß „der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über die wechselseitige Reinheit, und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit" (Phän. 423). Aber diese Reinheit zeigt sich ebenfalls als eine Heuchelei; denn es sollte der Wille Gottes *getan* werden, hier aber wird nur darüber gesprochen, oder es wird nur vorgegeben, daß der Wille Gottes getan wird.

Es wird hiermit die Welt in zwei verschiedene Heucheleien getrennt [1]), die Heuchelei der Tat und die Heuchelei des Urteilens (die „solches Beurteilen nicht für eine andere Manier böse zu sein, sondern für das rechte

1) Wir brauchen vielleicht nicht an das endlose Predigen der Puritaner z. B. zu erinnern. Es ist aber bemerkenswert, daß Wert ausschließlich auf *extemporisierte* Predigten gelegt wurde. Eine vorbereitete, noch mehr eine *geschriebene* Predigt hätte zuviel den Charakter eines *Werkes* gehabt. Für die andere Heuchelei fehlt es gar nicht an Beispielen: *jedem* großen Mann der Tat, der aus dem Protestantismus hervorgewachsen ist, von Cromwell bis zu Gladstone (um uns mit dem englischen Puritanismus zu begnügen), ist die Heuchelei aufs heftigste vorgeworfen worden.

Bewußtsein der Handlung ausgibt": 430) und in der Darstellung der Phänomenologie entspringt der absolute Geist unmittelbar aus dieser Gestalt der pietistischen Welt, indem das handelnde Bewußtsein den Widerspruch zwischen der vorgegebenen und der reellen Handlung, und damit die Berechtigung des moralischen Urteils anerkennt, dem Urteilenden anderseits das harte Herz gebrochen wird, und er dem ersten die Verzeihung widerfahren läßt. „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut insichseienden Einzelheit anschaut — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist" (433).

Unser eigentliches Interesse ist *nicht*, die Welt der Moralität in den absoluten Geist (wie in der Phänomenologie dargestellt wird), sondern in die Welt der absoluten Sittlichkeit (wie in den späteren Werken) aufgehen zu sehen. Wir wollen uns also nur bei einem Punkt aufhalten, zu dem wir nachher werden zurückkehren müssen. *Diese* Gliederung der Welt, in die zwei Massen nämlich der Handelnden und der Urteilenden, ist, als die, aus welcher der absolute Geist unmittelbar entspringt, keine vorübergehende, sondern eine absolute. „Beide ihrer selbst gewissen Geister haben keinen anderen Zweck als ihr reines Selbst, und keine andere Realität und Dasein als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden; und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffs gesetzt ist" (434).

Mit dem Übergang von dem sechsten zum siebenten Abschnitt der Phänomenologie geht die moralische Welt in die Religion über. Wir wollen aber jetzt den Versuch machen, den sechsten Abschnitt fortzusetzen [1]), indem wir eben nicht dem Übergang der moralischen Welt in die Religion, sondern in die Welt der absoluten Sittlichkeit zusehen.

Wir sahen, daß der Mensch der moralischen Welt keine genaue Rechenschaft über seine Handlung ablegte, indem er alles auf den Willen Gottes bezog; daher kam es, daß jede Erscheinung dieser Welt, auch die naive Frömmigkeit des einfachsten Bauern, immer auf dem Sprunge steht, in die gröbste Selbsttäuschung und Heuchelei umzuschlagen. Und doch läßt es sich nicht verkennen, daß dieser Frömmigkeit ein gesunder Kern am Herzen lag. Es verfiel nicht *jeder* Pietist dem doppelten Schicksal, ent-

1) Hegel selbst scheint beim Beginn dieses Abschnitts („Der Geist") darauf zu deuten, daß er in einem besonderen Sinne *historisch* zu nehmen ist. Vgl. Phän. 286: „diese (d. h. die Gestalten des *Geistes*) unterscheiden sich von den vorhergehenden dadurch, daß sie die *realen* Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten und statt Gestalten nur des Bewußtseins *Gestalten einer Welt*."

weder bei der Unwirklichkeit des ewigen Redens stehen zu bleiben oder in den Fanatismus zu geraten, der die reine Form ohne Inhalt (d. h. mit zufälligem Inhalt) realisieren will. Dem tüchtigen Biedermann des deutschen Pietismus (Kants Eltern könnten als Beispiel dienen) hat es nicht an der Fähigkeit der Tat gefehlt, und zwar der kräftigsten und „substanzvollsten" Tat, nur daß er das Prinzip dieser Tat verkennt und alles, was er tut, als durch den Willen Gottes bestimmt vorgibt; während der Wille Gottes, bloß als solcher, nicht fähig ist, eine einzige Tat zu bestimmen.

Dadurch, daß eine Stufe des Geistes zur Erkenntnis der eigenen Natur kommt, wird die nächste Stufe herbeigeführt; indem wir diesen „gesunden Kern" des Pietismus herausheben, schreiten wir über den Pietismus heraus in die nächstfolgende Gestalt fort. Die Frage ist die: woher entnimmt in der Tat das pietistische Bewußtsein den Inhalt seiner Handlung, den es fälschlicherweise aus der reinen allgemeinen Form der Pflicht zu deduzieren behauptet?

Um einen Leitfaden zu finden, gehen wir zu Kant, der dieses Ableiten des Inhalts aus der reinen Form zum Prinzip des Handelns überhaupt gemacht hat. Rein aus der formellen Allgemeinheit heraus sollte die besondere Beschaffenheit einer Tat bestimmbar sein — „Handle so, daß die Maxime deiner Tat zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte". Dieses Prinzip erläutert Kant unter anderen an dem berühmten Beispiel des Depositums. Wird die Frage gestellt, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern", — im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte — „als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne", welche also des Inhalts sein würde, „daß jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe" — so entscheidet sich diese Frage von selbst, „indem ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe" [1]).

Nun es kostet nicht viel Mühe, zu zeigen, daß diese angebliche Deduktion des Inhalts aus der Form nur ein Betrug ist; man erschließt nur das, was man erst heimlich hineingeschmuggelt hat. Nur dem scheint es als ein Widerspruch, daß es gar kein Depositum gäbe, der die Existenz der Depositen von vornherein vorausgesetzt hat, und das Gesetzgeben ist in der Tat nur die Tautologie, „daß Eigentum, wenn Eigentum ist, muß Eigentum sein" (Hegel: ebenda). Der Betrug ist ein ehrlicher Betrug, oder zugleich ein Selbstbetrug; er ist die begriffliche Darstellung der naiven Heuchelei des frommen Puritaners, der seine Handlung von dem

1) Das Ganze des Obigen ist von Hegel übernommen. Naturrechtsaufsatz Lass. 351; vgl. Kant, Kr. d. pr. V., § 4 Anm.

Willen Gottes inhaltlich bestimmt glaubt. Aber in diesem Beispiel finden wir den Leitfaden, den wir suchen: Warum hat der Pflichtbewußte, *vorausgesetzt*, daß es Depositen geben sollte, das Eigentum als selbstverständlich angenommen? *Nur daß ihm das Eigentum zur Sitte und Gewohnheit geworden war; nur daß es zu seiner Welt gehörte, daß es Depositen gäbe.*

Hiermit haben wir ein neues Moment der protestantischen Weltanschauung entdeckt. Aus dem alten Prinzip, den Willen Gottes (das abstrakte Allgemeine) zu realisieren, war es überhaupt unmöglich, zur Tat vorzugehen. Das abstrakte Allgemeine läßt sich überhaupt nur in der Sprache verwirklichen; alles Handeln war sündhaftig, weil das Handeln wesentlich die Verwirklichung eines Besonderen ist. Aber dieses neue Prinzip enthält in sich, daß der Wille Gottes konkret geworden ist *als Gesetz, Gewohnheit und Sitte der objektiven sittlichen Welt.* Auch in der früheren Gestalt des fanatischen Protestantismus war dies in der Tat das Prinzip jedes sachgemäßen Handelns; in der zweiten Gestalt des kirchlichen Protestantismus [1]), des orthodoxen Lutheranismus, des „konkreten Pietismus" kam es erst ausdrücklich zum Bewußtsein, als *die Vorstellung der göttlichen Vorsehung oder der göttlichen Weltregierung* — eine völlig andere Vorstellung, wohlbemerkt, als die der göttlichen Weltschöpfung. Bei dieser zweiten Gestalt des Protestantismus müssen wir etwas verweilen, denn dieser ist für Hegel die „absolute Religion", die „absolute Grundlage" der Sittlichkeit.

KONKRETER PIETISMUS.

Dieser konkrete Pietismus bleibt nicht bei dem leeren Sollen stehen, betrachtet den Willen Gottes nicht nur als den immer zu verwirklichenden, niemals verwirklichten, sondern sieht — vermöge der oben genannten Vorstellung — die ganze Welt des menschlichen Handelns als nichts anderes als das Verwirklichen des Willens Gottes an. Gott hat sich als die Ordnung der geistigen Welt verwirklicht, *daher* ist es Pflicht des religiösen Menschen, sich dieser Ordnung einzufügen und die Gesetze derselben auszuführen. In dem „English Church Prayer Book" des Jahres 1552 wird erklärt, es sei die Pflicht eines jeden, der als Mitglied in die Kirche eintreten will, „to honour and to obey the king and those set in authority under him, to obey my governers, spiritual pastors and masters, *and to do my duty truly in that station of life to which it shall please God to*

1) Die „frühere" Gestalt war nicht immer historisch früher als die zweite. In England kam — sonderbarerweise — die Staatskirche *vor* dem Ausbruch des fanatischen Protestantismus zustande.

call me“ [1]). Damit wird der Geist dieser ganzen Gestalt des Protestantismus ausgesprochen: Die Religion gibt die reine Form der Pflicht, die wirkliche objektive Welt den absoluten Inhalt. Hiermit hat der Protestantismus einen gewaltigen Schritt getan; er hat sich nämlich die Möglichkeit geschaffen, zur Tat fortzugehen ohne Sünde und zugleich ohne Heuchelei; denn nachdem der Wille Gottes in der objektiven Ordnung konkret geworden ist, läßt er sich in der Tat ausführen; insofern wird das Handeln von dem Makel der Sündhaftigkeit befreit. Aber — und das ist das Wichtige — nicht *alles* Handeln wird damit geheiligt, sondern nur solches, das das bestehende Gesetz, Gewohnheit und Sitte zum Inhalt hat; denn diese bestehende Ordnung ist die *einzige* Konkretheit des Willens Gottes. Außer derselben ist der Wille Gottes, wie wir gesehen haben, das rein abstrakte Allgemeine, dessen vermeinte Verwirklichung immer *in der Tat* sich als die Verwirklichung eines Besonderen und daher als Sünde zeigt. Es ist daher unmöglich, daß *gegen* die bestehende Ordnung aus dem Willen Gottes heraus gehandelt werde. Selbstverständlich ist daher die politische Revolution, sobald sie über das Reden hinausgeht, dem Gewissen dieses Protestantismus abscheulich; das Bezeichnende aber ist, daß die ganze Politik überhaupt, als etwas, was wesentlich darauf geht, die bestehende Ordnung zu *ändern*, und was sich daher gewissermaßen über dieselbe setzt, diesem religiösen Bewußtsein als eine Welt der Gottlosigkeit erscheint, die es gern den „Weltmenschen“ überläßt [2]).

Zwar kann es ihm nicht entgehen, daß gerade die objektive Ordnung, welche für es heilig ist, von den gottlosen Politikern und Weltmenschen des vorhergegangenen Menschenalters geschaffen worden ist; aber diesen scheinbaren Widerspruch beseitigt es durch eben die Vorstellung der göttlichen Weltregierung; denn Gott benutzt auch die Bösen als seine Werkzeuge und verwirklicht seine ewigen Zwecke *durch* das widerstrebende Wollen der Einzelnen. Es folgte konsequent daraus, daß der gute Mensch nur durch die Gesinnung vom Bösen unterschieden ist; daß beide den Willen Gottes vollbringen, nur jener bewußt und voll Freude, dieser hingegen unbewußt und widerwillig — und das gesunde religiöse Bewußtsein würde wahrscheinlich diese Schlußführung nicht ganz ablehnen. Nur wenn

1) Vgl. dazu die „Augsburger Konfession“ Art. XVI: „Denn das Evangelium — stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, daß man solches alles halte als Gottes Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf beweise.“ Von Max Weber angeführt, „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ I 65.

2) Dieser Abscheu vor der Politik ist *dieser* Welt absolut eigentümlich. Dem fanatischen Puritanismus z. B. war die Politik der schlechthin gegebene Weg, den Willen Gottes zu verwirklichen.

man weiterschließen würde, daß der „Sünder", da das *Sündhafte* wirklich (obgleich unbewußt) Gottes Zwecke fördert, gar nicht seine Sünden aufzugeben, sondern nur den Zusammenhang mit Gottes Zwecken einzusehen braucht, um ein guter Mensch zu sein — von dieser „Konsequenz" würde der unbefangene Protestant erschrocken zurückfahren, als von einem vollkommenen Amoralismus, welcher jedes Handeln rechtfertigt. Für ihn bleibt somit der Unterschied zwischen Gläubigem und Weltmenschen ein absoluter, weil *unvermittelter*. Für ihn stehen zwei Wahrheiten da; einerseits hat er den Willen Gottes zu tun, und den tut er *nicht*, insofern er überhaupt handelt, sondern nur insofern er alle besonderen Begierden aufgibt und aus reinem Gehorsam handelt; anderseits stellt *alles* Getane (ob von guten oder sündhaftigen Menschen) den verwirklichten Willen Gottes dar, und er sieht, daß diese zweite Wahrheit die Vorbedingung dafür ist, daß er „aus dem Willen Gottes" überhaupt *handeln* könne.

Dieser konkrete Pietismus lebt noch in unseren Tagen fort; es sind noch die zwei Vorstellungen lebendig, der göttlichen Weltregierung nämlich und der absoluten Spaltung der Menschheit in die reinen und die Weltmenschen — einer Spaltung, die deshalb absolut ist, weil das reine Bewußtsein, indem es den Weltmenschen verurteilt und bekehren will, doch die Tätigkeit desselben *als Weltmenschen* voraussetzt und so keinen Ernst mit seiner Bekehrung machen kann. Es darf „im Allgemeinen" leben nur, weil es Geschäftsmänner gibt, die ihr Leben auf das Besondere richten. Es kann sich darauf beschränken, den Gesetzen zu gehorchen und dieselben nur auszuführen, *weil* es Menschen gibt, die keine solche Ehrfurcht haben, die bereit sind, die Gesetze anzutasten, zu ändern, zu *machen*. Daß das reine Bewußtsein die Existenz des unreinen voraussetzt, das wird durch die Vorstellung ausgesprochen, daß dieses, *ohne daß es dadurch aufhört, unrein zu sein*, zum Werkzeuge der göttlichen Vorsehung wird. Damit wird aber gesagt, daß das absolut Schlechte [1]) das absolut Gute (das an und für sich Rechte) unmittelbar hervorbringt. In diesem letzten Widerspruch treibt sich das protestantische Bewußtsein herum, ohne jemals daraus herauszukommen.

---

1) Denn die Vorsehung kann eben *nur* die Weltmenschen für dieses Geschäft gebrauchen. So ist für Hegel der Mensch nur als außer der Sittlichkeit stehend, nicht als Bürger des Staates, fähig, zum Werkzeuge des Weltgeistes zu werden. So hat Löwenstein in einem Sinne ganz recht, wenn er sagt (a. a. O. Anm. 24 S. 154): „... nur die Individuen, ... die nicht die Selbstbestimmung vollzogen haben, (sind) ein Akzidentelles und werden von der List der Ideen benutzt, aber nicht die Freien." L. sieht nur nicht, daß diese *Unbrauchbarkeit* der Freien ein Mangel und keine Vortrefflichkeit ist.

Wie der abstrakte Pietismus in Kant, so findet der konkrete in Hegel seine begriffliche Darstellung. „Ich bin Lutheraner", sagt er in den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, aber man hat diese Erklärung im allgemeinen zu wenig ernst genommen [1]). Man ist durch die häufigen Angriffe Hegels auf einen abstrakten Moralismus zur Ansicht verführt worden, daß Hegel den religiösen Strömungen seiner Zeit fremd und feindlich gegenüberstand. Diese sind aber nur oberflächliche Erscheinungen; einem tieferen Blick müßte es klar werden, daß Hegels Philosophie durchaus (in erster Linie natürlich seine Gesellschaftsphilosophie) von dem Leben und der Religion seiner Zeit getragen ist. Wenn man daran festhält, scheint es weniger seltsam, daß die Moralität das eine Mal in die Religion (in der Phänomenologie), das andere Mal in die Sittlichkeit (in den späteren Werken) übergeht.

Wir sahen, daß in jenem Übergang die „moralische" Zweispaltung der Menschheit als ein absoluter Unterschied blieb; wir sahen ferner, wie diese

---

1) Kroner (und, soweit ich weiß, er allein) hat erkannt und mit aller Schärfe hervorgehoben (siehe „Von Kant bis Hegel" II 230—241), daß die Hegelsche Philosophie wesentlich die „begriffliche Übersetzung" des protestantischen Christentums ist: „Die vollendete Philosophie des Geistes wird die Philosophie sein, die das protestantische Christentum sich gibt, indem es sich selbst verstehen lernt, sie wird *positiv gläubige Philosophie* sein" (ebenda 239). Diese Erkenntnis macht Kroner zum Hauptschlüssel zum Verstehen des Hegelschen Denkens, indem er sieht, daß das Prinzip des Geistes als „übergreifender" Einheit seiner selbst und der Natur, in welchem das Bezeichnende der Hegelschen Philosophie (der Naturphilosophie Schellings gegenüber) besteht, nichts anderes ist, als das Prinzip des Christentums. „So wie Schelling überhaupt unfähig ist, die Differenz mit der Indifferenz zu vereinen, so wie er gerade auf Grund seines Indifferenzprinzips das Universum in der Differenz beläßt, den Dualismus nur um so mehr verhärtet, je mehr er ihn zu tilgen sucht, so zerbricht er auch die Ganzheit der Religion in ein Äußeres und ein Inneres, weil ihm der Begriff dafür fehlt, das Innere als ein sich Äußerndes, sich objektiv Ausdrückendes, sich *Offenbarendes* zu verstehen. Der Schelling der Naturphilosophie und des Identitätssystems ist *im tiefsten Grund kein Christ, sondern Heide* (von mir in Schrägdruck), deshalb kann er den Begriff der Offenbarungsreligion nicht fassen, er gelangt nur bis zu der in Mythologie und Mysterien entzweiten, naturhaft geistigen, der ästhetisch verklärten Naturreligion; ... er ist blind dafür, daß ... der Geist die Natur zugleich vollendet und überwindet, indem er aus ihr zu sich zurückkehrt und in sich den Gegensatz versöhnt. Hegel kann dieser Erkenntnis das Auge öffnen, *weil er im tiefsten Grunde Christ ist* (von mir in Schrägdruck); deshalb kann er den ästhetisch absoluten Idealismus des Identitätssystems mit dem ethischen der Reflexionsphilosophie vereinigen; dies ist die Geburtsstunde der Philosophie des Geistes" (240).

Demgegenüber ist die Aufgabe dieses fünften Teiles eine speziellere; wir wollen nämlich die Hegelsche Philosophie (und zwar bestimmter die Hegelsche Gesellschaftsphilosophie) als die Philosophie nicht des Christentums überhaupt, auch nicht des Protestantismus überhaupt begreifen, sondern des besonderen Typus des Protestantismus, den wir den „konkreten Pietismus" genannt haben.

Zweispaltung (freilich mit einer etwas veränderten Gestalt) in der Welt des konkreten Pietismus fortlebte. Es bleibt uns nur übrig, *diese* Spaltung als identisch mit jener zu erkennen, die wir ganz am Anfang bei Hegel in den Einleitungsblättern der Reichsverfassungsschrift vorfanden und deren Entwicklung wir verfolgt haben in die Spaltung zwischen Erkennenden und Handelnden, zwischen erster und niederen Potenzen, zwischen Staat und Spielraum, als dieselbe Spaltung der zwei Freiheiten, welche Hegels ganzes Denken beherrscht. Wir sehen, wie der eine bezeichnende Zug der Hegelschen Staatstheorie tief in der Religion seiner Zeit wurzelt. Auf die bezeichnende Übereinstimmung, daß die Politik, wie sie dem konkretpietistischen Gewissen abscheulich ist, auch in Hegels Staat keinen Platz findet, haben wir schon aufmerksam gemacht. Es bleibt das Dritte und das Wichtigste: der Weltgeist ist nichts anderes als die begriffliche Übersetzung der Vorstellung der göttlichen Weltregierung (siehe hierzu insbes. Enzykl. § 6). Wir haben gesehen, daß die „absolute Vernünftigkeit" des Weltgeistes, weil sie eine transzendentale ist, von der absoluten Willkür nicht zu unterscheiden ist. Wir sehen jetzt, wie die Hegelsche Gesellschaftsphilosophie in dem gleichen Widerspruch wie das kirchlich-protestantische Bewußtsein befangen bleibt. Wie der fromme Protestant dem Schicksal verfällt, *die* politische Ordnung als heilig ansehen zu müssen, die er doch von absolut unheiligen Menschen geschaffen weiß, so muß Hegel den Staat, das an und für sich Vernünftige, von der absoluten Willkür abhängig wissen.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00711 3255

Foster, Michael B QJ70
Die Geschichte als Schicksal des H361
Geistes. XF6

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-250
All items are subject to recall